
CRISTIÁN PARKER
OTRA LÓGICA EN AMÉRICA LATINA
RELIGIÓN POPULAR Y MODERNIZACIÓN CAPITALISTA

BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE
Sección Dicli
Clasificación 10(982-25)
Cutter
Año Ed. 1993 Copia 1
Registro Seaco 139013
Registro Notis. AAP5640



Primera edición: 1993

© Cristián Parker

© Fondo de Cultura Económica S.A. de C.V.
Av. Picacho Ajusco 227; Colonia Bosques del Pedregal; 14200 México, D.F.
© Fondo de Cultura Económica Chile S.A.
Paseo Bulnes 152, Santiago, Chile

Registro de Derechos de Autor: 86.970 / 1993
I.S.B.N.: 956-7083-08-8

Coordinación editorial: Patricia Villanueva
Diseño Gráfico: Patricio Andrade
Composición del texto: Computext Ltda.

330...

CRISTIÁN PARKER

OTRA LÓGICA EN AMÉRICA LATINA

RELIGIÓN POPULAR Y MODERNIZACIÓN CAPITALISTA

DR



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE
ESPAÑA - ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ - VENEZUELA

139013

SECCIÓN DE OBRAS DE SOCIOLOGÍA

OTRA LÓGICA EN AMÉRICA LATINA

AGRADECIMIENTOS

En una obra como esta muchos han colaborado directa o indirectamente.

En primer lugar, deseo mencionar a Raúl Savioz y a Martín Cayuqueo y a través de ellos agradecer a todos mis amigas y amigos de las poblaciones, barrios obreros y campos que me han enseñado tanto acerca de sus vidas, sus anhelos y su fe.

Un sincero agradecimiento a mis profesores de sociología de la Universidad Católica de Chile y a quienes completaron mi formación en el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES) y en la Universidad Católica de Lovaina. Especialmente a mis maestros Luis Scherz, Pedro Morandé, Giselle Munizaga, Hernán Godoy, Raúl Vergara, y a François Houtart, a quien debo mi formación académica en la especialidad de sociología de la religión. Muchos amigos han compartido conmigo la pasión y el esfuerzo por estudiar desde una óptica simpatética la cultura de los "pobres", como se les suele llamar en lenguaje eclesial. Algunos me han aportado directamente; otros, me han señalado interesantes pistas en la trayectoria del conocimiento y la teoría para abordar esta temática. No podría dejar de mencionar a Renato Poblete, Aldo Büntig, Christián Lalive d'Épinay, Diego Irarrázaval, Otto Maduro, Francisco López, Philip Setunga, Imelda Vega-Centeno y Maximiliano Salinas.

No hubiera iniciado el estudio científico de la religión popular sin el apoyo del entonces Obispo Auxiliar de Santiago, Mons. Enrique Alvear. Él simboliza para mí a todos los agentes pastorales, pastores y laicos, que han estado sellados por la fuerza del Evangelio y se han comprometido estos años en esta difícil, conflictiva y apasionante "opción preferencial por los pobres" en nuestro continente latinoamericano.

Muchos amigos me han respaldado de mil formas en esta empresa: André Gailly, Philip de Brie, los esposos Morren, Marlyse Strasser, Héctor Valdés, Kenneth Aman, y tantos otros. El Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea (CERC), actualmente en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, que me acogió a mi retorno a Chile, luego de realizar mis estudios doctorales. También debo agradecer el apoyo de algunas congregaciones religiosas como a los Padres de los Sagrados Corazones, a los Padres de Maryknoll, y a los sacerdotes Jesuitas.

Un selecto grupo de amigos —con los cuales compartimos el anhelo de una vida diferente para nuestros países— entre los que quisiera mencionar a Ronaldo Muñoz, Francisca Morales, Wenceslao Barra, Gonzalo Arroyo, Josefina Lira, a mis colegas de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y tantos otros, deben ser destacados. De manera especial los miembros de mi comunidad cristiana de los viernes: Luis Hernán y Guadalupe, Andrés y Ana María, Osvaldo y María Elena, Fernanda y Ulrico.

Debo agradecer de manera singular a quienes han colaborado directamente en la redacción, revisión y edición de esta obra: Fernando Morris, Julio Ruiz, Pablo Salvat, Ricardo Salas, Patricia Villanueva y en especial a Angélica Crooker. Consideración especial merece nuestro Editor y la casa editorial sin la cual todo este esfuerzo de años no sería publicado.

Quisiera agradecer también a mi familia, mis padres y hermanos, pero en particular a Isabel Serrano, mi esposa, que durante estos años ha desplegado una buena dosis de paciencia y cariño para llenar mi vida con el calor de nuestros hijos en el trayecto hacia la realización personal y familiar.

Por último, a todas esas personas, mujeres, jóvenes, adultos, sujetos anónimos que son los que viven en situación de pobreza y que desde ella afirman su fe en Dios y en un mundo distinto. A los que sin su religión, como me dijera una vez una cantora popular, "perderían" la confianza en el porvenir y sufrirían".

El Autor

Prólogo

Llaman poderosamente la atención ciertas conductas y creencias del bajo pueblo, de los "incultos" y miserables que pululan en la ciudad moderna. En América Latina estamos acostumbrados a ver a la gente del pueblo con los prejuicios condenatorios acerca de la "ignorancia", la "flojera" y los "vicios y malas costumbres", que sobre ellos proyecta la disciplinante cultura oficial. Como no todo puede ser objeto de desprecio de un pueblo que es, al fin y al cabo, "nuestro pueblo latinoamericano", entonces se afinan los criterios de juicio oficial para ver con ojos conmiseratorios la "ingeniosa espontaneidad" de esta "gente sencilla" que vive tan "folclóricamente". En cualquier caso, el ser humano, ese sujeto de cultura que es cada miembro del pueblo, queda sepultado bajo el espeso maquillaje de una estética oficial profundamente elitista y despreciativa de las mil formas de creatividad que se pueden manifestar en contextos socioculturales diversos. En lo que toca a la fe popular, las iglesias históricamente actuaron de manera semejante, condenando como "pagana" la religiosidad popular latinoamericana. Afortunadamente, los tiempos han cambiado y la mirada sobre los procesos socioculturales y religiosos también.

Subsiste, sin embargo, una distancia cultural entre "nosotros", los de "origen culto" y "ellos", que son "gente de pueblo". Hace varios años me tocó experimentar personalmente esa distancia. Al realizar obras sociales, motivado por un colegio católico de clase alta, en una población periférica de Santiago de Chile, un grupo de obreros me asalta con la pregunta: ¿A qué vienes realmente? Ahora reconozco que esa pregunta me quedó retumbando en la conciencia porque tenía connotaciones que en ese momento no comprendía. Lo que

era tan obvio y racional para mí, era bien poco comprensible para "ellos", sujetos del mundo popular urbano que no alcanzaban a comprender las motivaciones y valores que guiaban mi conducta. Formado en el espíritu de servicio y motivado socialmente por la Conferencia de Obispos de Medellín (1968), yo tampoco alcanzaba a comprender su forma de razonamiento que les llevaba a desconfiar de una "ayuda social" aparentemente tan necesaria.

Y más allá de las situaciones existenciales e intereses sociales manifiestamente diversos, desde ese momento desperté a la diversidad de los marcos de referencia cultural. La cultura popular y la cultura oficial se intersectan, ciertamente, pero en forma discontinua, y en muchos puntos no alcanzan a interpenetrarse sino en forma tenue y superficial. Había algo "distinto" en la forma de ver las cosas en esos amigos que vivían sumergidos en la "cultura popular".

Ahora, al cabo de veinte años de esa anécdota, luego de trece años de compartir experiencias vitales y estudios sistemáticos de la religión y la cultura popular, con todo un bagaje teórico y metodológico acumulado, habiendo operado esa "ruptura epistemológica" con la "sociología vulgar", puedo decir que comprendo algo más esa "otra lógica" de la cultura popular. Pero el lector debe quedar advertido que no estoy seguro de que la realidad sea tan "objetiva" y transparente como para que el ojo sociológico la refleje con toda su riqueza y verdadera magnitud, como plantea el mito empiricista. Estoy consciente también de que esta obra es un ensayo científico, que procura comprender en un vuelo general ese plano de las manifestaciones socioculturales —sólo aproximativo de esas profundidades que tejen la existencia humana— y, por lo mismo, es portador de todas las virtudes, pero también de los defectos y lagunas de este tipo de aproximaciones.

Es ciertamente ambicioso hablar de la realidad latinoamericana como un todo, más aún cuando no se ha podido hacer estudios de campo en la mayoría de los países de la región. Sin embargo, confiamos que el conocimiento científico acumulado y varios tipos de generalizaciones sobre esta realidad tan vasta y rica son válidos, tanto más cuando están basados

en una gran cantidad de estudios empíricos. Lo afirmado no nos autoriza, entonces, a considerar agotado nuestro tema. Si en algo puedo contribuir a revisar críticamente nuestros prejuicios ilustrados y a despertar una mirada distinta y renovada hacia millones de nuestros hermanos que sufren, sobreviven, producen, creen y celebran la vida (y también anhelan un cambio de ella), en los barrios y localidades populares del continente latinoamericano, se habrá cumplido el fin principal de esta obra.

Primera parte

GÉNESIS

"Ella le dijo: 'Juanito, el más pequeño de mis hijos, ¿a dónde vas?'
Él respondió: 'Señora, y Niña mía, tengo que llegar a tu casa de México Tlatilolco, a seguir las cosas divinas, que nos dan y enseñan nuestros sacerdotes, delegados de Nuestro Señor'. Ella luego le habló y le descubrió su santa voluntad; le dijo: 'Sabe y ten entendido, tú el más pequeño de mis hijos, que yo soy la siempre Virgen Santa María, Madre del verdadero Dios por quien se vive; del Creador cabe quien está todo; Señor del cielo y de la tierra. Deseo vivamente que se me erija aquí un templo, para en él mostrar y dar todo mi amor, compasión, auxilio y defensa, pues yo soy vuestra piadosa madre, a ti, a todos vosotros juntos los moradores de esta tierra y a los demás amadores míos que me invoquen y en mí confíen; oír allí sus lamentos y remediar todas sus miserias, penas y dolores".

Nican Mopohua
(Sobre la aparición de la
Virgen de Guadalupe, 1649).

CAPÍTULO 1

500 AÑOS: UNA GÉNESIS

AL MOMENTO de cumplirse los 500 años desde que se originó lo que hoy conocemos como América Latina, la historia nos asalta obligándonos a revisar un pasado que parece conocido. Desde nuestra temprana formación escolar la historia de Colón y sus compañeros, los avatares de Cortés, Pizarro, Álvarez Cabral, Balboa, Almagro y tantos otros, nos es familiar. Descubridores, conquistadores y colonizadores —se nos ha dicho— llegaron en busca de nuevas rutas hacia las Indias y portaban en sus estandartes el signo de la cruz. La cristianización de los infieles justificaba, incluso, la aventura de Colón.

Pero lo que la historia oficial dice menos es que la cruz plantea problemas. Como signo y símbolo evangelizador de una civilización que pretende expandir su influencia a tierras paganas, acompaña con tensiones y contradicciones, desde el inicio, a la empresa mercantil y a la espada[1]. La historia oficial no repara en que la llegada de los primeros europeos a América fue producto del espíritu renacentista aventurero y de la expansión del capitalismo mercantil, más que de las ansias religiosas por expandir la fe a los infieles. Con todo, desde el primer "encuentro"[2] de los europeos con los habi-

1. Cuando Cortés sale de Cuba con destino a México, en todas las banderas de sus navíos hizo poner una cruz con la siguiente inscripción: *"Amici, sequamur crucem; si enim fidem habuerimus, in hoc signo vincemus"* ("Amigos, sigamos la cruz; porque si tuviéramos fe en esta seña, venceremos"). Cf. Lejarza (1949: 347).

2. Se habla de "encuentro de dos mundos". Más bien habría que decir que estamos frente a un "choque" de dos mundos. El encuentro existe pero se da en forma desigual sobre la base de una cultura, la occidental, que conquista y coloniza a las culturas precolombinas. Para una historia social de la conquista y colonia ver R. Konetzke (1971).

tantes del continente lo que llama la atención, y constituye luego problema, es la alteridad cultural mutua, destacada por la diferencia en lenguas, costumbres, artes y técnicas pero, en forma más que notoria, por la tradición religiosa-cultural precolombina ajena al universo simbólico de la cristiandad occidental y viceversa.

¿Por qué mirar al pasado si nuestro tema se refiere a la religión popular y su interacción con las modernizaciones del presente? No es nuestra intención hacer una historia de las religiones populares latinoamericanas. El tema que queremos abordar es mucho más preciso: la consecuencia de las modernizaciones capitalistas del siglo XX en las religiones latinoamericanas, en especial en las mayorías populares urbanas, y la dinámica socio-religiosa correspondiente. Pero la génesis del desarrollo del capitalismo latinoamericano, tanto como aquélla de las religiones populares, se pueden ubicar en ese trauma fundamental que provocó la llegada de los europeos a estas tierras. Dado que recientemente se conmemoraron los 500 años de esta parte de nuestra historia es, también, un tiempo propicio para comenzar desde el pasado. Por ello resulta necesario, en este capítulo inicial, introducirnos en la problemática social, cultural y religiosa que arranca del proceso de conquista y colonia. Estas pinceladas buscan dibujar un cuadro comprensivo para el análisis de la dinámica social e histórica reciente.

Los conquistadores y la religión del otro

Así como la llegada de estos rubios caballeros, vestidos con relucientes yelmos y corazas, con armas que vomitaban fuego y destrucción, constituyó una imagen inaudita y fantástica para el universo cultural indígena, así también el contacto con estos habitantes extraños de unas islas exóticas del mar Océano que supuestamente eran súbditos de los señores de Cipango, lo fue para los europeos (Todorov, 1982: 36-37).

Colón se verá inicialmente sorprendido por la bondad y sumisión de los indios taínos y por su docilidad para aceptar formalmente la fe cristiana. El Almirante rechaza el abuso que

de la ingenuidad indígena hace su gente y más bien declara que les ofrece mil cosas buenas que llevaba "por que tomen amor y allende desto se farán cristianos, que se inclinen al amor y servicio de sus Alteças y de toda la nación castellana, e procuren de ayudar e nos dar de las cosas que tienen en abundancia que nos son necesarias" (Colón, Segunda Carta). El "descubridor" se refiere fundamentalmente al oro y a las piedras preciosas. Y el renacentista genovés, agrega, sin el menor espíritu inquisitorial de la contrarreforma posterior: "Y non conocían ninguna secta ni idolatría, salvo que todos creen que las fuerzas y el bien es en el cielo; y creían muy firme que yo con estos navíos y gente venía del cielo, y en tal acatamiento me reciben en todo cabo después de haber perdido el miedo" (Colón, Segunda Carta). La religión de los indígenas (antecedente de la actual religión popular) no plantea dificultad sino que posibilita amansar a los indios, someterlos a la autoridad inmediata de Colón y su gente y luego de bautizados, hacerlos súbditos del imperio español. Pero es sabido que la lectura contraria también operó y al parecer con mucho mayor fuerza por la vía de los hechos. Los indios que se rebelaban pasaban a ser considerados infieles e idólatras y de acuerdo a la teología vigente eran considerados como enemigos, se les declaraba la guerra y, como prisioneros de guerra, se les hacía esclavos. Tal parece haber sido el caso más frecuente con los indios caribes. En las cartas Colón informa al Rey y a las autoridades de la corte, como dato a su favor, el haber hecho numerosos esclavos y haberlos incluso enviado a la Península para el servicio personal. La religión de los indígenas los predeterminaba, según la óptica, al sometimiento, sea por la vía ideológico-cultural, a la cristiandad y la Corona, sea por la vía directa, a la esclavitud y la servidumbre[3]. Esto es, la religión del "otro", a la luz de la lectura de los conquistadores iniciales, no constituye mayor problema sino, todo lo contrario, una ayuda en la aventura de conocer y explotar estas tierras "nuevas".

3. La esclavitud de los indígenas que controlaban fue establecida por los españoles, luego de la conquista de México, en 1520, pero fue abolida en 1533 y reemplazada por el régimen de servicio y tributo de la *encomienda*.

La perspectiva del rechazo religioso-cultural primará, en cambio, en la etapa de la conquista posterior. Para Cortés, las costumbres, creencias y rituales de los aztecas y habitantes del Anáhuac son aberrantes y propias de bárbaros e infieles (Cortés, s/f). Es significativo que en su correspondencia, junto con relatar los sacrificios humanos de los aztecas, hable de "mezquitas" para referirse a los templos autóctonos. Asoma aquí la mentalidad española de la reconquista cuya última cruzada había exitosamente expulsado a los "moros", con la toma de Granada, el mismo año 1492 en que Colón pisaba las costas americanas. El cristianismo aparece, pues, como ideología legitimadora de la "conquista" española que se impone sobre las culturas y religiones indígenas.

La larga marcha de la sociedad feudal europea hacia el capitalismo se iniciaba con una etapa marcada por la conquista y colonización de América que expandía a escala mundial los intercambios y la dominación europea. Los pillajes de los tesoros aztecas e incas; la producción de caña para el azúcar, el ron y la melaza; el comercio de esclavos negros y la explotación de la mano de obra indígena en los minerales de metales preciosos enriquecieron a la Corona española, la que a su vez reembolsaba los empréstitos a comerciantes y capitalistas holandeses, italianos, franceses e ingleses. Según cifras oficiales dieciocho mil toneladas de plata y doscientas toneladas de oro fueron transferidas de América a España entre 1521 y 1660. Se estima que en semejante período la población indígena disminuyó en un 90% en México y en un 95% en Perú (Beaud, 1981:19). En ciertas regiones que constituyen actualmente Cuba, República Dominicana, Haití y Uruguay se destruyó tempranamente a las naciones indígenas originarias. En otras regiones la disminución de la mano de obra indígena o su menor "productividad" determinó la "importación" de mano de obra esclava de las costas occidentales de África, desarrollándose durante tres siglos un intenso comercio de esclavos.

Así el espíritu de la conquista, contaminado ya con una insaciable sed del oro (Guarda, 1973:188ss) —denunciada por Bartolomé de las Casas entre varios profetas— durante el siglo XVI se volcará hacia una voluntad de ruptura total con la

civilización prehispánica."A la conquista sucedió el exterminio de la casta sacerdotal, depositaria del antiguo saber religioso, mágico y político; a la sumisión de los indios, su evangelización. Los primeros franciscanos —inspirados por el profetismo de Joaquín de Flora— se negaron a todo compromiso con las religiones y creencias prehispánicas. Ninguno de los ritos y ceremonias que describe Sahagún —a pesar de sus turbadoras semejanzas con la confesión, la comunión, el bautismo y otras prácticas y sacramentos cristianos— fue visto como un 'signo' que pudiese servir de puente entre la religión antigua y la cristiana. El sincretismo apareció únicamente en la base de la pirámide social: los indios se convierten al cristianismo y, simultáneamente, convierten a los ángeles y santos en dioses prehispánicos".[4]

Cristianización y condena de la idolatría

Como es sabido, la conquista y colonización de América estaban sustentadas en principios jurídicos e ideológicos cuyo recurso último era de tipo religioso. Había una estrecha conexión entre la Iglesia y el Estado imperial, un amplísimo significado de las misiones y una influencia dominante de la institución eclesial sobre la vida social y cultural. Por ello, la empresa cristianizadora no puede abordarse por separado de la empresa colonizadora.

Una vez superada la primera etapa de la exploración se inicia la conquista. Ella obedece a un "espíritu de conquista", de carácter primordialmente militar, alimentado durante ochocientos años desde el inicio de la reconquista de la península ibérica en el 718. Los caballeros de los reinos cristianos llevaban ínsita en su tradición cultural la defensa armada y triunfal de la fe frente a los "moros", paganos e infieles, expulsados finalmente en el año 1492. Los españoles estaban inspirados en un espíritu religioso-guerrero victorioso del cual los misioneros, por más que sus intenciones evangelizadoras

4. Así sintetiza este proceso Octavio Paz en su Prefacio a la obra de Jacques Lafaye (1985).

fueran estrictamente religiosas, no podían sustraerse. Los súbditos de los Reyes Católicos venían a la conquista de tierras paganas y no es extraño que la religión de los infieles fuera considerada inferior y adversaria de la fe católica. Este espíritu de conquista de la cristiandad será mucho más gravitante en la lectura española del mundo indígena que el "espíritu de contrarreforma", cuyo código de lectura se aplicará más bien al orden cristiano.

Sociológicamente, cuando se produce una conquista, los dioses de los conquistados sobreviven, pero como ídolos o magia para los conquistadores. El proceso de conquista político-militar repercute de tal forma en el campo religioso de suerte que se acompaña de una "conquista espiritual" (Ricard, 1947) que, a su vez, legitima, estimula y da sentido a dicha conquista profana. Es interesante observar la racionalidad religiosa que articula el campo significativo de este proceso. Como ha sugerido Weber, en el desarrollo histórico de la religión, la evolución desde una religión popular y mágica hacia una religión oficial y sacerdotal se realiza primordialmente gracias a una racionalización de la relación del hombre con lo divino con una doble peculiaridad: por una parte se impone la idea sistemática y racional de Dios y su relación con los hombres y, por otra, la conducta religiosa intramundana se "irracionaliza" especificándose hacia fines extramundanos (Weber, 1974: 344-345). El culto deja de ser un ritual mimético que opera por coerción mágica dirigido a los "espíritus o demonios" y pasa a ser un ritual simbólico que opera por súplica, sacrificio y adoración orientado a los dioses.

Cuando el desarrollo de las grandes civilizaciones precolombinas alcanzó un grado tal, estructurando relaciones de clases y un Estado, se generó un sistema religioso con funciones especializadas y una casta sacerdotal que desplazó a los antiguos chamanes. Pero a la llegada de los españoles —portadores de una tradición religiosa universal altamente desarrollada, como el catolicismo de contrarreforma— incluso los cultos y agentes religiosos indígenas más sofisticados fueron desplazados y reprimidos, pasando los antiguos dioses a ser considerados "demonios", los antiguos cultos a ser considerados "idolatrías" y los antiguos sacerdotes a ser considera-

dos "hechiceros". Esta reclasificación en el orden de legitimidades simbólicas —que en un proceso evolutivo nunca se realiza de un modo neto— en un proceso de conquista, con las características descritas, opera en forma tajante como lucha simbólica. En ella la religión conquistadora opera sobre la base de una discriminación ideológica, según la cual la religión cristiana se ubica en un plano superior, por sobre la "inferioridad" de la civilización y la religión conquistada.

En efecto, la cosmovisión colonial dominante concibe a la sociedad indígena como una sociedad inferior. Un buen ejemplo de la mentalidad propia de la cultura oficial de la época lo tenemos en *De procuranda indorum salute,* de José de Acosta. Escribe el misionero que deben reducirse a tres las categorías de "naciones bárbaras" sujetas a la evangelización. Las culturas orientales (India, China, Japón), civilizaciones del libro; los incas y aztecas, civilizaciones urbanas, pero sin escritura; y la tercera clase de bárbaros que son aquellos "salvajes semejantes a fieras... Y en el Nuevo Mundo hay infinitas manadas de ellos, y poco se diferencian de los animales" (Acosta, 1954: 392).

La polémica entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre la determinación acerca de qué clase de seres son los habitantes de las tierras recién descubiertas (Zea, 1987: 115-132), no sólo involucra una visión sobre la antropología y, de estos seres, sino también sobre su cultura y religión y, por ende, sobre el modo de evangelizarlos. Para Sepúlveda, según la moral y la religión cristiana, las extrañas costumbres de los indígenas les excluye de la ley natural y el derecho de gentes. Con argumentos aristotélicos, Sepúlveda determina que estos hombrecillos apenas tienen vestigios de humanidad, en cambio el español por ley natural "es propenso al bien". Deducida la superioridad del español, será también deducido el derecho a conquistar y a dominar a los inferiores. El español tiene la misión de imponer el orden cristiano salvador y en función de ella el indígena debe ser sometido e incorporado, amablemente o a la fuerza si fuera necesario, a dicho orden superior. "Lo superior estará en el conocimiento de la religión cristiana, lo inferior vendrá de la carencia de este conocimiento" (Zea, 1987: 117). Así, la religión indígena quedará relegada a un plano condenable como religión de

"bárbaros, violadores de la naturaleza, blasfemos e idólatras" y habrá que extirparles dichas creencias, en su propio bien, para imponerles el Evangelio redentor.

Para Bartolomé de las Casas, en cambio, el orden natural si bien establece diferencias entre los hombres, no las consagra definitivamente. Las Casas propone la libertad como proyecto. En ese sentido, es ya un moderno. Todos los hombres son iguales por razón o por ingenio; su diferencia es física, de experiencias o conocimientos. Los indígenas, hombres como todos, pueden, por su razón, adquirir la verdadera religión. Pueden también adaptar sus costumbres a las costumbres propias del cristianismo si se les enseña cómo. No existen hombres cortos de entendimiento, sino simplemente ignorantes. Y poniendo como ejemplo a Cristo ("quien no ha venido para perder a los hombres sino para salvarlos", quien predicó "no sólo con palabras sino también con obras, esto es, persuadiendo y atrayendo dulce y suavemente a los hombres"), se opone a los métodos violentos de evangelización, a la guerra y a la explotación de los indígenas. Las Casas propone en cambio una evangelización del convencimiento: "La fe consiste en el asentimiento que da la voluntad a las proposiciones que se creen, porque es asentir en lo que con propiedad se llama creer" (las Casas, 1942:19).

Hubo ciertamente un esfuerzo constante de numerosos eclesiásticos por oponerse a la explotación de los indígenas por parte de los encomenderos y la propia institución eclesial publicó varios documentos reconociendo los derechos de los indígenas[5]. La acción de la Iglesia, en tensión permanente con la autoridad civil, de hecho desarrolló variadas experiencias orientadas a introducir criterios éticos en la legislación colonial, a promover experiencias misioneras pacíficas, pueblos

5. Junto a los testimonios de Fr. Antón de Montecinos y Fr. Bartolomé de las Casas, y tantos otros menos conocidos, cabe destacar la bula papal *Sublimus Deus* (1537) de Pablo III, escrito que proclama la dignidad del hombre americano como miembro del género humano, con pleno derecho a su libertad y a su propiedad, aunque no hubiese aceptado la fe cristiana. Así también otros documentos que decretaban la excomunión inmediata para quienes dañaran o esclavizáran a los indígenas. La Corona se opuso a que circularan y las autoridades civiles los ocultaron.

indígenas relativamente autónomos, evangelización de laicos, intentos de inculturación y experiencias variadas de inserción misionera[6]. Sin embargo, lo cierto es que los métodos de explotación económica en las minas y en las haciendas y plantaciones, propias de una economía colonial inserta en el ciclo de acumulación del capitalismo mercantil, contradijo la prédica de la religión del amor cristiano.

Los métodos de cristianización, de hecho concebidos para convertir a los infieles, lo son también para reproducir la fe y renovar la adhesión de los súbditos a la Iglesia. Se pueden distinguir por tanto dos tipos de "cristianización": a) *ad extra* para los infieles, ya sea por medio de los pueblos, las misiones, las doctrinas o en las reducciones, y el testimonio según las tesis del "buen ejemplo" o del "mal ejemplo", y b) *ad intra* para los miembros de la cristiandad, incluyendo a los indígenas cristianizados: la catequesis, las cofradías y hermandades, el testimonio, los "colegios de indios", la enseñanza cristiana en las escuelas y universidades, la formación familiar de los peninsulares y criollos. Dado el sistema colonial vigente y el régimen del patronato, no fueron sino esfuerzos desiguales y múltiples de control hegemónico del Estado colonizador por una parte, y modelos de evangelización y de civilización propios de una voluntad misionera, por otra. Pero el rechazo a la religión indígena, cuando no la inculturación parcial y tímida, marcan siempre una gran distancia entre la religión oficial y las expresiones religiosas de los grupos dominados[7].

6. Cf. García Ahumada, 1991; Dussel, 1972, cap. II; Dussel, 1985; Marzal, 1988; Hoornaert, 1983.

7. Un cronista tan excepcional como Gonzalo Fernández de Oviedo nos deja una visión sobre los indígenas que obedece al "sentido común" que primaba entre los colonizadores de la primera época. Para la generalidad de esos europeos que vienen a la "conquista" el etnocentrismo es incontrolable, la única cultura existente es aquella de la que ellos son exponentes y portadores. Para Oviedo (veedor de las minas de oro del Darién), quien, en ocasiones, también defendió a los indígenas: "son éstos dignos de curiosidad y simpatía". Pero no puede ocultar sus prejuicios acerca de su inferioridad manifiesta. La mayor parte de los indios le parecen hombres sin fe, viciosos, ociosos, faltos de palabra y mentirosos, hombres sin virtudes y mal agradecidos. Cf. Salas (1986: 69-173).

Como es sabido, las altas culturas andinas y mesoamericanas habían elaborado un sistema de creencias y prácticas religiosas complejo y de elevado contenido espiritual (Marzal, 1988). Sobre la base de creencias ancestrales que buscaban mantener el sagrado equilibrio con la naturaleza, habían desarrollado considerablemente el baile y la música y todos sus rituales y prácticas médicas estaban indisolublemente ligados a su religión. Tenían una gran cantidad de instrumentos musicales y danzas, una escala musical (pentatónica en las culturas andinas) y un ritmo e inspiración concordante con su carácter. El conjunto de conocimientos y sabidurías sobre la tierra, las montañas, los ríos, los astros, la herbolaria, los ciclos de la naturaleza y la biología estaban interrelacionados también con antiguas y magníficas leyendas y mitologías religiosas. La religión, sus instituciones y construcciones (templos y santuarios imponentes en las grandes culturas) constituía un campo religioso interrelacionado con el modo de producción pre-capitalista, de tipo tributario, que posibilitaba la permanencia y el desarrollo de la sociedad (Godelier, 1977: 225ss; Mariátegui, 1979). Es cierto que los ritos sacrificiales de muchas culturas precolombinas incluían el sacrificio humano y la práctica ritual de la antropofagia[8]. En todo caso sus costumbres habituales no parecen haber sido tan bestiales como aquellas que los propios españoles revelaron tener en su represión a la población indígena.

Los catequistas dieron a estas expresiones indígenas una considerable importancia como vehículo del "paganismo e idolatrías". La evangelización de la época postulaba la destrucción de la religión indígena para sustituirla por el catoli-

8. A excepción de Bartolomé de las Casas que hace una defensa del sentido religioso de los sacrificios humanos que practicaban los mayas, los misioneros no intentaron una comprensión del sentido religioso-sacrificial de las culturas autóctonas. Es importante destacar que los sacrificios humanos con profunda significación religiosa son comunes en culturas antiguas del Oriente, incluyendo a los semitas desde los cuales surgió el judeo-cristianismo. Tampoco se puede desconocer el sentido sacrificial de la muerte de Jesús, paradigma de una religión de salvación, que se pretende en ruptura con el ritual sacrificial de las religiones pre-cristianas, pero que reitera dicho sentido en el sacrificio eucarístico y la comunión y lo prolonga en la piedad ascética.

cismo. Esa política de destrucción —llamada "extirpación de la idolatría" en jerga eclesiástica— desencadenaría resistencias indígenas que a su vez arrastraban a la Iglesia al ciclo de represión. Desde los primeros tiempos los misioneros destruyeron santuarios e ídolos para clavar sus cruces. El Primer Concilio de Lima (1551) prohibió todos los cultos y ritos religiosos, particularmente aquellos consagrados a los ancestros, pero también los ritos de iniciación, la mayor parte de las danzas, fiestas y el uso de tambores incaicos y los mandó destruir. Las uniones y matrimonios no conformes a la religión cristiana y las costumbres familiares tradicionales fueron también prohibidas. Los reglamentos religiosos englobaban también usos y costumbres autóctonos y los normaban. Junto con ordenar asistir a misa y a la enseñanza cristiana, se definía una urbanidad "pueril y honesta que uno estaría tentado a definir, anacrónicamente, como el *spanish way of life*" (Duviols, 1976: 85). Acostarse sobre esteras y no en el suelo, comer en familia, usar trajes "púdicos", etc., eran otras tantas de las prescripciones que redefinirían toda la cultura indígena. Igual cosa sucedió en Nueva España y en las otras regiones.

La persecución sistemática de los idólatras y "demonios" y el manto de sospecha, de parte de una mentalidad inquisitorial[9], sobre el cristianismo sincrético naciente marcó también la evolución de numerosas expresiones rituales, artísticas, musicales y místicas de la producción religiosa indígena y mestiza del barroco colonial (que se extiende desde la mitad del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII) y perviven parcialmente hasta nuestros días en actuales manifestaciones de religiones populares.

9. La Inquisición, entidad postridentina, vino a América para luchar por la defensa de la cristiandad amenazada por el judaísmo, las herejías, el racionalismo y el protestantismo, y asegurar el control normativo sobre las costumbres y la moral de españoles y criollos, más que para vigilar la fe de los neófitos indígenas y castigar sus rituales, idolatrías y creencias paganas. Con todo, la Inquisición generó un espíritu de sospecha que también afectó la visión que se tenía sobre los cultos indígenas propensos —según ella— al retorno secreto a las costumbres, creencias y rituales de sus padres. (Cf. Medina, 1956).

RESPUESTA RELIGIOSA DEL INDIO Y EL MESTIZO

Miguel León Portilla para México y Nathan Wachtel para los Andes han mostrado que el siglo XVI fue la época de la conquista y muerte violenta, la desarticulación de las grandes civilizaciones precolombinas, una época de tristeza colectiva para el indígena. El impacto de esos cambios en la conciencia indígena ha sido por ello calificada de "visión de los vencidos". Luego otros estudios nos han mostrado cómo hubo un rápido período de aculturación, de fácil colaboracionismo con el español y de entrega hacia el sistema dominante disolviendo la propia sociedad y cultura. Burga (1990) ha mostrado cómo frente a la crisis y los cambios del siglo XVII fue surgiendo la utopía andina. Las poblaciones indígenas —y sus intelectuales mestizos marginados o caciques indios empobrecidos— plantean lo indígena como una alternativa y recurren a la risa y a la fiesta para burlarse de la historia de una absurda derrota. La utopía es ritual, desacraliza al sistema e idealiza lo indígena.

Aunque no se puede datar el origen exacto de las actuales creencias y prácticas religiosas multiformes en las culturas y subculturas populares del continente, al menos podemos señalar que estuvo ligado al proceso de sincretización. En la base de la estructura social, entre los indígenas y mestizos, entre los negros, mulatos y zambos, se generó una dinámica de creatividad religiosa que, a partir de su propio universo lingüístico-simbólico, reinventa una expresión religiosa para enfrentar su nueva situación. Se busca dar cuenta "a su manera" de la traumática experiencia de dominio y sometimiento:

a) al régimen colonial y de explotación económica de estos señores "cristianos", que con ellos cometían toda clase de atropellos, y

b) a las diversas formas por las cuales la Iglesia procuraba (compulsiva o persuasivamente) bautizarlos para incorporarlos a la cristiandad colonial.

La empresa colonial rearticuló el sistema social preexistente. El conjunto de relaciones sociales y de producción material y simbólica de la cultura indígena fue profundamente modificado, destruyéndose así, no sólo en forma directa las

creencias, ritos y símbolos, sino su propia base de sustentación en el sistema social anterior. Allí donde los españoles y portugueses lograron imponèr su propio sistema de dominación, sobre la base de la ocupación sistemática de tierras, la destrucción del antiguo sistema político y la introducción forzada de relaciones señoriales y de un régimen productivo orientado hacia los mercados de la metrópolis, la sociedad colonial entró en una fase de transición hacia un modo de producción totalmente extraño para la sociedad indígena. La respuesta de los indígenas, tanto en sus prácticas cotidianas como globales, no se hizo esperar y el proceso de ruptura, resistencia, adaptación e integración a los cambios que se sucedían conllevó su propia respuesta en el plano religioso.

La respuesta religiosa de los grupos subalternos se da en forma diversificada, dependiendo del tipo de relación establecida con el conquistador, del tipo de inserción y relación estructural, del área geocultural o georreligiosa de que se trate, del tipo de tradiciones y costumbres y de la capacidad de resistir en forma abierta o solapada a la invasión cultural.

Se dispone de documentos acerca de cómo veían los indígenas y africanos a la religión ibérica, pero la mayoría son escritos por occidentales. Ellos permiten suponer que los indígenas veían, por lo general, en el cristianismo la religión de los poderosos que les dominaban. Aun cuando es posible también anotar la aceptación (sincera o estratégica) del cristianismo por parte de numerosos pueblos indígenas sometidos. Por ello podemos distinguir a lo menos cuatro tipos de respuestas indígenas:

a) La actitud rebelde reivindicando las antiguas divinidades,

b) la sumisión e integración a la cristiandad colonial,

c) la resistencia activa al orden colonial con connotaciones mesiánicas y

d) la sumisión parcial, aceptando el cristianismo, pero asegurando la pervivencia de creencias ancestrales por vía del sincretismo. Es esta última actitud la más significativa para comprender las actuales expresiones de las religiones populares en el continente.

a) Rebeldía

De hecho algunos cronistas anotan como causa de no aceptación del catolicismo por parte de los indígenas su vinculación con el poder opresor. Anchieta deja en evidencia esta cuestión al afirmar:

> "Lo que más espanta a los indios y los hace huir de los portugueses y por consiguiente de las iglesias, son las tiranías que con ellos usan obligándolos a servir toda su vida como esclavos, apartando mujeres de maridos, padres de hijos..." (Anchieta, 1964: 52).

Bartolomé de las Casas nos relata el caso paradigmático del cacique Hatuey[10]. Este líder indígena alerta a su gente ante la inminente conquista de Cuba denunciando a los cristianos que han despojado de tierras y bienes y han matado y perseguido a causa del dios que ellos adoran: el oro. En el momento de su juicio rehúsa bautizarse a fin de no "ver tan cruel gente", los cristianos, en el cielo.

A medida que la dominación hispanolusitana se asentaba, la resistencia inicial dejaba de ser militar y se desplazaba hacia el plano simbólico donde el refugio en los mitos se complementaba con prácticas rituales que encubrían la supervivencia de las antiguas creencias. Esta mitología recogía elementos anteriores y los recreaba con claro contenido subversivo del orden colonial vigente (Irarrázaval, 1990: 38-41). El libro de

10. El relato es el siguiente:
"Atado a un palo decíale un religioso de San Francisco, santo varón, que allí estaba, algunas cosas de Dios y de nuestra fe; el cual nunca las había jamás oído, lo que podía bastar aquel poquillo tiempo que los verdugos le daban, y que si quería creer aquello que le decía que iría al cielo, donde había gloria y eterno descanso, y si no, que había de ir al infierno a padecer perpetuos tormentos y penas. Él, pensando un poco, preguntó al religioso si iban cristianos al cielo, el religioso le respondió que sí, pero que iban los que eran buenos. Dijo luego el cacique sin más pensar, que no quería él ir allá sino al infierno, por no estar donde estuviesen, y por no ver tan cruel gente. Esta es la fama y honra que Dios y nuestra fe ha ganado con los cristianos que han ido a las Indias" (las Casas, 1942: 44).

Chilam Balam, de los mayas de Yucatán, denuncia el comportamiento de los "cristianos" que al llegar con su Dios traen también la discordia, los atropellos y el despojo. Cristóbal de Molina recoge un relato cuzqueño según el cual las *huacas* (divinidades locales incaicas) hacen la guerra al Dios cristiano y le vencen.

Pero esta rebeldía abierta era efímera dado que no manifestaba sino la primera reacción de una sociedad en vías de sometimiento y disolución por reintegración al sistema colonial. Cuando la rebeldía ya no pudo darse en forma abierta —bajo la forma de rechazo de la religión dominante— entonces se comenzó a desarrollar por la vía de la creencia y la práctica religiosa clandestina, una rebeldía latente.

> "Tal vez —afirma R. Azzi— aquí estaría la razón más profunda de la inconstancia indígena con relación a la fe cristiana, tantas veces denunciada por los misioneros. Por cierto tiempo los indios aceptaban la fe cristiana, pero luego volvían a sus antiguos usos y costumbres" (Azzi, 1983: 159).

b) Sumisión a la cristiandad

Se trata de casos en los cuales la destrucción de las antiguas creencias y el proceso de aculturación son profundos. El indígena se "blanquiza" pasando a conformar un estamento —el inferior— de la sociedad colonial y por tanto de la cristiandad.

El principal medio por el cual la sociedad colonial integraba al indígena decía relación con el sistema de producción centrado en la encomienda o en la mita. Como se sabe, la encomienda fue una institución social y económica característica de la organización colonial de América hispana. Consistía en el repartimiento de indios que la Corona hacía a una español meritorio, fijando un tributo que el grupo de indios encomendados debían a su señor como cesión de carga fiscal debida al Rey y con obligación para el beneficiario de "ocuparse del bienestar temporal y espiritual de dichos indios".[11] Así, el encomendero estaba

11. Leyes de Indias, L. VI, Tít. IX, Ley I, p. 263; (Hernández, 1990: 253).

obligado a ocuparse de la catequización y adoctrinamiento de los indios para lo cual debía costear, por vía tributaria, a los padres doctrineros correspondientes y mantener las iglesias y capillas. En cuanto a la mita esta consistía en un trabajo forzado en las minas, efectuado por indios adjudicados a los encomenderos (Konetzke, 1971: 184-186).

Como el repartimiento de indios, luego de una primera etapa de distribución caprichosa, se realizaba respetando la organización de los clanes tradicionales, es muy probable que ello facilitara un proceso de conversión y aceptación del cristianismo en forma masiva. El cacique y toda su comunidad se integraban al nuevo modo de producción y convivencia dentro del cual eran simultáneamente adoctrinados.

Por ello no es de extrañar que se registren varias voces de indios más o menos integrados a la cristiandad y colaboradores de la empresa colonial. Así, por ejemplo, el 12 de octubre de 1554 los indios de Cholula en carta al Rey piden la dispensa del diezmo; el 11 de febrero de 1567, diez caciques de México, solicitan el envío de franciscanos; el 12 de abril líderes indígenas de Yucatán se quejan contra los franciscanos y el 2 de septiembre de 1597 los indios de Chucuito piden el envío de misioneros jesuitas que hablen su lengua y vivan pobres (Süess, 1990).

Con todo, a pesar de que la encomienda fue un sistema muy extendido y en aquellas regiones mineras estrechamente vinculado a la mita, no es menos cierto que su eficacia evangelizadora parece haber sido relativa[12].

c) Resistencia

No pocas veces los grupos indígenas que opusieron resistencia armada, al conservar su soberanía territorial, garantizaron así la sobrevivencia de su organización social y pudieron preservar íntegras sus tradiciones y rituales ancestrales, como

12. En variadas comunicaciones de autoridades civiles y eclesiásticas al Rey se reitera la queja del "poco aprovechamiento que tienen los indios en materia de doctrina". Cf. Carta a su Majestad de la Real Audiencia de Santa Fe de Bogotá, del 15 de septiembre de 1596.

en el caso de los mapuches en la Araucanía. Otra forma de resistencia era la huída del control de los españoles y de la sociedad colonial. En numerosas regiones de selva (Paraguay, Ecuador, Brasil, Perú) la forma de resistencia pasiva más frecuente fue internarse en el territorio. Entre los Tupi-Guaraní de Brasil y Paraguay surgieron líderes o chamanes que anunciaban la inminente destrucción del mundo y conducían a sus seguidores a través de la selva en la búsqueda de la "Tierra Sin Mal", un lugar paradisíaco. Significó, aun en forma simbólica, la última defensa de su modo de vida y de su identidad étnica y religiosa.

Otras veces, las condiciones de la opresión colonial eran tales, que generaban levantamientos indígenas y de otros segmentos subalternos como mestizos, negros, mulatos y criollos pobres. En Brasil se registran durante la época de conquista y colonización cuatro movimientos de penetración de los grupos lusitano-occidentales en el territorio y cada uno de ellos tuvo sus movimientos de resistencia indígena: la Confederación de los Tamoios, la guerra de los Potiguara en el litoral; la guerra de los guaraníes en el sur; la guerra de Açu, la guerra de Piauí y la Confederación de Cariri en el sertao; y en el ciclo amazónico, la guerra de los Manau, de los Mura y, finalmente, la gran guerra de Cabanagem (Prezia y Hoornaert, 1989). Las revueltas y rebeliones indígenas adoptaban un claro contenido mesiánico por lo que sus inspiraciones y simbologías religiosas les eran consustanciales. En una primera época, cuando la evangelización de los indígenas era todavía escasa y superficial, esas rebeliones simplemente reafirmaban los valores religiosos y culturales tradicionales. Así fue, por ejemplo, con las rebeliones generales de los Quijos, en Ecuador (1562 y 1578). La última fue encabezada por influyentes chamanes de la región que, por inspiración onírica del "demonio", proclaman la guerra a muerte a los españoles y amenazan con convertir en "sapos y culebras" a los que no les obedezcan. En esta rebelión fueron destruidos varios pueblos y violentamente perseguidos misioneros y quemadas las iglesias (Muratorio, 1982). En el sur peruano, para citar un caso bastante significativo, entre 1560 y 1570, destaca el Taki Onqoy, una sublevación indígena de tipo político-religiosa.

Los quechuas rechazaban las imposiciones de los invasores y aspiraban a un *pachakuti*, esto es a un "voltear el mundo", restableciendo el orden para finalizar con el abuso y el desorden.

Cuando la "colonización de las almas" estaba prácticamente consumada y de las antiguas religiones ya no quedaba un sistema como tal, las rebeliones indígenas no fueron directamente contrarias a la religión dominante, sino que se valieron de significados y símbolos cristianos para reivindicar los intereses y derechos sojuzgados. Notable en este sentido es la revolución de Tupac Amaru hacia fines del siglo XVIII en Perú. Este cacique se levanta contra los abusos coloniales en defensa de los indígenas, pero no reafirma las tradiciones religiosas sino que se proclama cristiano y defensor de la Iglesia frente al abuso de los hacendados y encomenderos. Recibió apoyo de algunos clérigos y su liderazgo carismático era interpretado por los indígenas como providencial. Para muchos era como una especie de Moisés indio que a través de sus acciones insurgentes conduciría a su pueblo a una tierra prometida situada en el más remoto pasado (Mires, 1988: 15-58).

d) El sincretismo

Pero las más de las veces lo que sucedió fue aquello que ya hemos mencionado: el proceso de colonización destruyó las bases de reproducción de la religión precolombina al destruir la sociedad indígena precedente. En este período de transición en el cual, lenta y progresivamente, se va imponiendo la lógica del capitalismo mercantil en la sociedad colonial se producen los sincretismos más notables.

A partir de los desechos de su propia sociedad tribal y de las nuevas relaciones sociales de clases que se le imponían coercitivamente, el indígena respondió aceptando (con diferentes grados de motivación e internalización) el bautismo cristiano, dando lugar a un resultado sincrético en el campo religioso que reproduce, en ese plano, la situación de transición en que se encontraba la sociedad indígena en proceso de mestización.

Este sincretismo, sobre el cual hablaremos más adelante, también se da sobre la base de un proceso de producción simbólica que —en términos generales— supone una operación de semantización peculiar. Se trata de una re-interpretación del significado de los contenidos, ritos e imágenes sagrados, acogidos fundamentalmente como elementos de una nueva religión —el cristianismo— en la cual se aceptaba *bautizar*. Los significantes, Dios, Cristo, Virgen María, santos, son aceptados, pero sobre la base de un deslizamiento en el código de significación correspondiente. El empalme con significados religiosos ancestrales posibilita al indio o al mestizo reintegrar los nuevos componentes del mundo simbólico en los códigos de interpretación de que dispone, única manera de hacer legible, en términos culturales, esta "conversión" que involucra una radical mutación cultural. El hacerse "cristiano" es, en gran medida, aceptar la cultura del Otro, del dominador y, sin embargo, se debe aceptar en forma armónica para evitar una esquizofrenia cultural. De allí que el sincretismo sea el proceso más socorrido, no por una astuta estrategia indígena, sino por necesidad sociocultural, para resistir el peligro de una desintegración anómica que, sin embargo, en muchos casos se produjo y llevó a millares de indígenas al suicidio (Duviols, 1976: 92).

UN CASO PARADIGMÁTICO: LA VIRGEN DE GUADALUPE

Si en la transición a la sociedad de clases colonial las relaciones del mundo indígena fueron desarticuladas, sus relaciones con la naturaleza no fueron sustancialmente modificadas. La religión jugaba un papel central como mediadora en la lectura del mundo natural. Dicha lectura fue "cristianizada" en la medida en que los misioneros pudieron sustituir las prácticas tradicionales por significaciones "cristianas". Los cultos a los antiguos dioses, ahora "bautizados", se celebraban en el mismo lugar donde una capilla reemplazaba el templo destruido; la fiesta del santo patrono reemplazó el culto a la divinidad protectora del clan; las danzas y demostraciones festivas con que concluían misiones y misas eran reproducción de rituales

del pasado. "De hecho estas diversas formas de religiosidad popular tenían idénticas funciones en los diversos sistemas religiosos a pesar de la variedad de formas" (Houtart, 1989: 173).

Caso paradigmático de sincretismo mestizo es el de la Virgen de Guadalupe. Según la narración más antigua conocida en lengua náhuatl, el *Nican Mopohua,* la Virgen se le aparece a Juan Diego, un joven indio cristianizado y comunero cuyo tío está moribundo. La Virgen se aparece en el *Tepeyac,* en 1531, diez años después de la conquista de Tenochtitlan. La Virgen envía a Juan Diego donde el arzobispo de México para informarle de su deseo de que se le construya un santuario en el Tepeyac. Luego de no ser escuchada por éste, en una tercera oportunidad se produce el milagro: le ordena coger rosas allí en el desierto y llevarlas en su manto. Al mostrarle el manto a la autoridad eclesiástica, como señal de la veracidad de la aparición, la imagen de la Virgen aparece estampada milagrosamente en el manto. El arzobispo se convence y el santuario es construido.

Mucho es lo que se ha escrito y dicho acerca del extraordinario caso de la Virgen de Guadalupe, de su aparición misteriosa, (Lafaye, 1985) y de la ferviente devoción que suscita en millones de latinoamericanos. Lo notable del relato mítico es la enorme cantidad de simbolismos que encierra. La Virgen le insiste a Juan Diego que ella quiere mostrar su amor, su compasión, su auxilio y su defensa para que los indios "en mí confíen, oír sus lamentos y remediar todas sus miserias, penas y dolores". La Virgen se aparece en el Tepeyac, antiguo santuario azteca que congregaba multitudes para adorar a Tonantzin, diosa de la tierra y de la fertilidad. "Parece una treta satánica para enmascarar la idolatría...", dirá luego Sahagún. El significado profundo del mito guadalupano está en la combinación de una representación cristiana, la Virgen Madre de Dios, con una divinidad prehispánica, Tonantzin: es un ser sagrado que da vida y protege frente a la traumática experiencia de una cultura que se derrumba (el tío se muere) frente a la invasión y opresión extranjera. Con todo, estamos ante el símbolo religioso del dominador, la Virgen, que interpela incluso a la más alta autoridad de la Iglesia y le obliga a aceptar su mensaje. La Virgen/Tonantzin, protectora de los

indios, inaugura una nueva era al hacer construir un santuario cristiano sobre las ruinas del santuario precolombino, pero el significado religioso de ambos cultos se funde en uno nuevo que le ofrece un sentido a la vida del mestizo que nace de la cultura azteca moribunda y de la faz vivificante y positiva del cristianismo como religión de los conquistadores. Juan Diego puede ahora integrarse a la sociedad colonial con la certeza de que en el plano simbólico religioso cuenta con una aliada poderosa frente a la humillación y la opresión de que es objeto por parte de los "cristianos". El sentido de protesta simbólica del mito se funde con su funcionalidad re-identificatoria y su significado en el plano del sentido de la vida y de la historia.

Numerosas son las apariciones de vírgenes (Vargas Ugarte, 1956) en diversas regiones de América y el mapa está saturado de expresiones sincréticas que durante los siglos XVI al XVIII se van sucediendo en una dinámica de creatividad religiosa asombrosa. Con la introducción de esclavos africanos, sobre todo en las regiones tropicales y costeras de grandes plantaciones, el sincretismo indígena-español recibirá notables influencias de las culturas y religiones africanas arribadas a América.

Así es como destacan, entre otras, el origen mítico (o mitificado) y sincrético de variadas devociones regionales (algunas han llegado a ser nacionales) contemporáneas, como el Señor de los Milagros (Perú), Nuestra Señora de Aparecida (Brasil), la Virgen de la Caridad del Cobre (Cuba), la Purísima (Nicaragua), la Virgen de La Tirana (Chile), la Virgen de Copacabana (Bolivia), la Virgen de Caacupé (Paraguay), la Virgen de Chiquinquirá (Colombia), Nuestra Señora de Itatí (Argentina), Nuestro Señor de Chalma (México), etc. Como vemos, esta respuesta es compleja, recoge variadas tradiciones religiosas previas y en cada región aportes y notas características. Los antecedentes de las actuales religiones populares se remontan a varios miles de años antes del mal llamado "descubrimiento". Bien sabemos que había religión popular previa a dicho proceso, tanto en las culturas precolombinas sometidas al dominio de las grandes civilizaciones mesoamericanas o andinas, como en la aportada por la soldadesca y la plebe española de la primera oleada. Pero es un

hecho que todas ellas se funden en los procesos de creación y reproducción cultural posterior.

Esta "respuesta religiosa" original de las clases y grupos subalternos de la sociedad colonial en todo el continente iberoamericano, no sin considerables aportes y sedimentaciones posteriores, da origen a los sincretismos de las actuales manifestaciones de nuestras religiones populares.

Como hemos visto, el prisma de la "religión popular" nos permite aproximarnos desde otro flanco a la historia de la cultura latinoamericana, puesto que en la dialéctica de esa oposición semántica (*denotata* de oposición real), entre la religión popular y la religión oficial, descubrimos, con mirada crítica, que ya no sólo podemos hablar esquemáticamente de una polaridad homogénea. La dinámica histórico-cultural nos ha dejado suficientes huellas que permiten afirmar que la misma cultura "oficial", por la condensación de las contradicciones de la historia, encierra también contrapuestas expresiones. Tanto el mito de Guadalupe/Tonantzin como el de Santo Tomás/ Quetzalcóatl —para seguir a Lafaye (1985)— se convierten en símbolos y estandartes de la nacionalidad mexicana, negación y ruptura con la Nueva España. Pero el hecho de que sólo Guadalupe, mitología mariana propia de la creatividad indomestiza, se convierta en imagen colectiva que perdura hasta nuestros días como símbolo de identidad religiosa cultural y nacional de los mexicanos y de toda América Latina, es ya una prueba palpable de cómo los pliegues que generalmente permanecen en la cultura provienen, las más de las veces, de las culturas populares. Como dice Octavio Paz con veracidad aun cuando exageradamente: "El pueblo mexicano después de más de dos siglos de experimentos y fracasos, no cree ya sino en la Virgen de Guadalupe y en la Lotería Nacional".

¿Tiene sentido mirar a la historia?

Todo lo dicho hasta aquí resulta decisivo para comprender el ayer. Pero una duda nos asalta: ¿qué vigencia tiene para analizar la realidad religiosa popular de hoy?

Las consideraciones acerca del marco histórico en el cual

se han desarrollado las religiones populares podrían enriquecerse enormemente[13], pero ello lleva al equívoco si se mira nada más como un antecedente externo al problema. No hemos dibujado un arco de evolución histórica exterior al fenómeno religioso popular sino que nos hemos asomado, en verdad, a elementos sustantivos de su propia génesis histórica. No nos será posible comprender el fenómeno en su trayectoria a través del siglo XX sin haber reconstituido raíces del ayer que siguen aportando su savia en el hoy. Se puede, entonces, afirmar que la contraposición cultural entre la religión de los dominados y aquélla de la cultura oficial permanece, bajo modalidades muy variadas y en una gama amplísima de matices, hasta nuestros días.

Como corolario puede concluirse que el estudio de lo que sucede con la religión y especialmente con la llamada "religión popular" introduce un ángulo de visibilidad para toda la confrontación cultural que subyace a la polémica de los recordados 500 años y que está en la base de la articulación del sentido, de los signos y de la cultura entera de esto que hoy llamamos "Latinoamérica". Sin embargo, aunque lo planteado sea un dato de la realidad sociocultural del continente, y aunque haya un amplio consenso en cierta comunidad intelectual al respecto, también es efectivo que subsiste un sesgo positivista en buena parte de la ciencia social latinoamericana cuya visión, aparentemente interesada en la temática, no puede ocultar totalmente su convicción de que es ésta una cuestión totalmente marginal y superada.

Para una corriente importante de la ciencia social contemporánea ya no tiene mucho sentido mirar al pasado para descubrir en él vestigios de una expresión religiosa en extinción. Los actuales procesos de modernización capitalista y el avance de la ciencia y la técnica contemporánea conllevan un irreparable proceso secularizador. En el mismo instante que dichos procesos penetran en forma efectiva a los países subdesarrollados se remecen los cimientos de la tradición religiosa. La religión subsiste como hojarasca cultural, ya sin la vigencia histórica de antaño y la hora de su otoño se aproxima.

13. Cf. Dussel, 1985; Hoornaert, 1983; 1991; Marzal, 1988; Salinas, 1987.

Es ésta una de las cuestiones más debatidas en la reflexión sociológica actual sobre la cultura y la modernización en América Latina. En efecto, recientemente ha vuelto a cobrar interés el debate acerca de la "modernización", tema que estuviera de moda en la década de 1950-1960. La actualización del tema se hace, sin embargo, en un marco conceptual diferente. Estamos ahora en el debate conceptual entre las interpretaciones "modernizantes" post-industriales y la crítica "post-modernista" que es también hija de una desilusión del progreso provocado por esta "modernidad".

El debate sobre la cultura latinoamericana está, pues, en el trasfondo de la discusión sobre la relevancia del fenómeno religioso en el continente. La definición teórico-conceptual de la religión y la cultura popular constituye un marco mediador que condiciona la interpretación de todo el fenómeno religioso. No extraña que en los últimos quince años se hayan multiplicado los estudios sobre religión popular en Latinoamérica. Y ahora que acabamos de conmemorar un hito de la historia común, el análisis de lo que sucede con los procesos de modernización capitalista y la religión —especialmente popular— en América Latina nos abre una cantera de reflexión insospechada.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, José de (1954), *Obras del Padre José de Acosta*, BAE, Madrid.

AA.VV. (s/f), *Cartas de relación de la conquista de América*, Nueva España, México.

Azzi, Rolando (1983), "A instituiçao eclesiástica durante a primeira época colonial", en *História da Igreja no Brasil*, Paulinas/Vozes, Petrópolis, Brasil, pp. 151-242.

Beaud, Michel (1981), *Histoire du capitalisme de 1500 á nos jours*, Seuil, París.

Burga, Manuel (1990), "Utopía y emergencia andina", *Allpanchis*, año XXII, Nº 35-36, pp. 579-598.

Colón, Cristóbal (s/f), "Carta del Almirante Cristóbal Colón escrita al Escribano de Ración de los señores Reyes Católicos" (Segunda Carta, 15 de febrero de 1493), en AA.VV. (s/f), *Cartas de relación de la conquista de América*, Nueva España, México.

Cortés, Hernán (s/f), "Carta enviada a la Reina Doña Juana y al

Emperador Carlos V" (Primera Carta, 10 de julio de 1519), en AA.VV. (s/f), *Cartas de relación de la conquista de América,* Nueva España, México.

Dussel, Enrique (1972), *Historia de la Iglesia en América Latina,* Nova Terra, Barcelona.

Dussel, Enrique (1985), *Historia general de la Iglesia en América Latina,* tomo I, "Introducción", Sígueme, Salamanca.

Duviols, Pierre (1976), "Religiones y represión en los Andes en los siglos XVI y XVII", en R. Jaulin (ed.), *El etnocidio a través de las Américas,* Siglo XXI, México, pp. 84-94.

García-Ahumada, Enrique "La primera evangelización de América", *Mensaje,* Nº 396, pp. 8-13.

Godelier, Maurice (1977), *Horizon, trajets marxistes en anthropologie,* tomo II, Maspero, París.

Guarda, Gabriel (1973), *Los laicos en la cristianización de América,* Nueva Universidad, Santiago de Chile.

Hernández, Guillermo (1990), *De los chibchas a la Colonia y a la República,* Paraninfo, Colombia.

Hoornaert, Eduardo; Azzi, Rolando; Van Der Grijp, Klaus; Brod, Benno (1983), *História geral da Igreja na América Latina, História da Igreja no Brasil,* tomo II/1, Paulinas/Vozes, Petrópolis, Brasil.

Hoornaert, Eduardo (1991), *O cristianismo moreno do Brasil,* Vozes, Petrópolis, Brasil.

Houtart, François (1989), *Religión y modos de producción precapitalistas,* Iepala, Madrid.

Irarrázaval, Diego (1990), "500 años vistos por la fe de los indígenas", *Pastoral Popular,* Nº 199, pp. 38-41.

Jaulin, R. (ed.), (1976), *El etnocidio a través de las Américas,* Siglo XXI, México.

Konetzke, Richard (1971), *América Latina. La época colonial,* Siglo XXI, México.

Lafaye, Jacques (1985), *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México,* Fondo de Cultura Económica, México.

Las Casas, Bartolomé de (1942), *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión,* Fondo de Cultura Económica, México.

Las Casas, Bartolomé de (1972), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* Nascimento, Santiago de Chile.

Lejarza, Fidel de (1949), "Religiosidad y celo misionero de Hernán Cortés", *Anuario de Estudios Americanos,* Madrid, 1/341.

Mariátegui, José Carlos (1979), "El factor religioso", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* ERA, México, pp. 146-174.

Marzal, Manuel (1988), *La transformación religiosa*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
Medina, José Toribio (1956), *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima*, Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago de Chile, 2 vols.
Mires, Fernando (1988), *La rebelión permanente*, Siglo XXI, México.
Muratorio, Blanca (1982), *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador*, CIESE, Quito.
Paz, Octavio (1973), "Prefacio" a la obra de Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México.
Prezia, Benedito y Hoornaert, Eduardo (1989), *Esta terra tinha dono*, CEHILA POPULAR-CIMI, FTD, Sao Paulo.
Ricard, Robert (1947), *La conquista espiritual de México*, Jus, México.
Salas, Alberto M. (1986), *Tres cronistas de Indias*, Fondo de Cultura Económica, México.
Salinas, Maximiliano (1987), *Historia del pueblo de Dios en Chile*, CEHILA/Rehue, Santiago de Chile.
Süess, Paulo (1990), "A multiplicidade das vozes na conquista espiritual da America", Ponencia presentada al Seminario Internacional *500 Años del Cristianismo en América Latina*, 18-21 julio de 1990, Santiago de Chile.
Todorov, Tzvetan (1982), *La conquête de l'Amerique. La question de l'autre*, Seuil, París.
Vargas Ugarte, Rubén (1956), *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Talleres Gráficos Jura, Madrid, 2 vols.
Velásquez, Primo Feliciano (trad.), (1981), "Nican Mopohua: Las apariciones de la Virgen de Guadalupe", Ed. Facsimilar, Antonio Valeriano, *Estudios Indígenas*, vol. VIII, Nº 2, marzo, pp. 177-215.
Weber, Max (1964), *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México (*Economía y Sociedad*, 1922).
Zea, Leopoldo (1987), *Filosofía de la Historia Americana*, Fondo de Cultura Económica, México.

Capítulo 2

LA "RELIGIOSIDAD POPULAR" Y EL CRISTAL SOCIOLÓGICO

Llama la atención el interés y la centralidad que hoy día han cobrado en círculos intelectuales la cultura y la "religiosidad popular". Más allá de los prejuicios aristocráticos sobre el "folclor" religioso, o sobre los elementos "pintorescos", "extravagantes" o "vulgares" del pueblo; o del olvido sistemático o rechazo sintomático de temas culturales y religiosos de parte de un cierto racionalismo funcionalista y tecnocratizante, se observa hoy en el continente latinoamericano un creciente afán por una aproximación metódica y rigurosa a las expresiones culturales y religiosas del pueblo.

Renovado interés por la cultura y la religión del pueblo

El interés por indagar en esta temática proviene del hecho de que, para muchos, ella constituye una de las facetas más importantes que definen el propio ser e identidad cultural de la América Latina. No es extraña a la evolución del interés intelectual por estos temas la propia renovación experimentada por las iglesias en los últimos veinte años. Tampoco resulta ajeno a dicho proceso el trabajo realizado las últimas décadas en sectores populares por parte de agentes de educación y cambio social. La crisis de las democracias, la derrota de las alternativas populares y de izquierda, el advenimiento de los regímenes burocrático-autoritarios signados por la reimplantación de un capitalismo neoliberal profundamente antipopular, llevaron en los años ochenta a los intelectuales y agentes sociales —entre otras cosas— a redescubrir el trabajo de base. En la tarea de reconstruir un tejido social dañado,

nuevas prácticas y valores fueron surgiendo y una nueva perspectiva se fue afianzando. Se ha procurado rescatar ahora viejas facetas de la cultura y de la religión de las clases populares. Las mutaciones planetarias, luego de la caída del Muro de Berlín en 1989, indican que las temáticas culturales y religiosas no pueden volver a olvidarse en el análisis de la realidad.

Se dejó atrás el privilegio de los análisis estructuralistas acerca de la dependencia de los países latinoamericanos en relación al centro capitalista. Se volvió la mirada hacia los sujetos sociales que son los que, en última instancia, hacen la historia. Se redescubrió que —aun bajo las peores condiciones de opresión— los pueblos no pierden del todo su capacidad de pensamiento y acción en el marco de una creatividad cultural con autonomía relativa. Este último quinquenio, en que los procesos de democratización se abren paso, no sin dificultades, se ha buscado asegurar un *protagonismo popular* que reivindique los intereses, necesidades, demandas y anhelos de las más amplias mayorías por sobre tradicionales políticas paternalistas, clientelísticas o vanguardistas.

El hecho de privilegiar al *sujeto popular* no sólo ha tenido obvias connotaciones políticas, incluso filosóficas, sino que, además, involucra abordar ese sujeto colectivo, que es el pueblo, con toda su complejidad. Tanto desde los escritorios como desde los barrios urbano-marginales se comienza a hablar, desde hace ya más de una década, sobre la necesidad de revalorizar la cultura popular: su arte, su folclor, sus organizaciones sociales y políticas, su familia, su educación, su vida cotidiana, sus organizaciones económicas y de supervivencia, sus redes de comunicación, sus deportes y pasatiempos, etc. También se comienza a estudiar la *cosmovisión popular:* su lenguaje, sus estilos de pensamiento, sus "gramáticas" culturales y simbólicas, sus categorías, incluidas, por supuesto, sus creencias y prácticas religiosas. Este estudio se ha hecho a menudo en una fecunda interacción intelectual-pueblo a través de procesos de educación popular o de investigación-acción.

La "religiosidad popular"

En el caso de la "religiosidad popular" estamos frente a un objeto de estudio que despierta el interés de las autoridades de la Iglesia —obispos, pastores, religiosas, teólogos— desde la década de 1960. Pero este último tiempo el tema se ha convertido en el objeto de un encendido debate intelectual. La revalorización de la religiosidad popular en América Latina remite a la polémica sobre el "sustrato cultural" del continente, a la influencia efectiva o ilusoria de los procesos de secularización y al debate teórico sobre la modernización y los proyectos históricos alternativos para los pueblos latinoamericanos (Johansson, 1990; Irarrázaval, 1990; Beozzo, 1990; Parker, 1989; Brunner, 1985; Morandé, 1984).

Las iglesias de la región han desempeñado un relevante papel, en estas últimas décadas, en la defensa de los derechos humanos. Su acción social en medio de los sectores pobres y las gestiones proféticas y políticas en la búsqueda de soluciones que permitan que los pueblos latinoamericanos recuperen sus tradiciones democráticas, las han constituido en un actor político *sui generis* ampliamente analizado por la ciencia política. Pero un interés mayor ha despertado la presencia, en forma mucho más masiva en los ochenta, de masas y líderes cristianos en procesos de resistencia y luchas populares por la liberación, un espacio que anteriormente estaba acaparado por la izquierda marxista y su teoría irreligiosa. Por ello, la religión, como un elemento bastante decisivo en el campo cultural del pueblo latinoamericano y estratégico en la lucha por la hegemonía sociocultural y política, ha pasado a ser un área de preocupación creciente para la ciencia social y para la sociedad en su conjunto.

En América Latina la multifacética complejidad del tema "religiosidad popular"[1] ha sido bastante estudiada. Son in-

1. Sobre la complejidad y multiforme aparición de la religión popular en las diferentes dinámicas históricas y contextos socio-culturales y los problemas teóricos y metodológicos que ello suscita, ver Bastide (1974); Isambert (1982); Lanternari (1982: 121-143). Aunque discutible en algunos puntos resulta bastante interesante también el ensayo de síntesis propuesto por E.

numerables los estudios que se han dedicado al tema en este último tiempo y la bibliografía sobre el mismo sigue creciendo día a día, lo que posibilita ciertamente un esfuerzo de síntesis y una visión de conjunto como la que pretendemos en este libro. Con todo, los estudios sobre ciertas manifestaciones religiosas del pueblo, en especial aquellas que dicen relación con la vida cotidiana y con la visión de mundo subyacente en el sentido común de las mayorías populares, no son tan numerosos. Es cierto que hoy hemos acumulado una importante cantidad de conocimientos sobre las creencias, ritos, mitos, actitudes morales, costumbres y organizaciones religiosas tradicionales del campesinado o de los grupos aborígenes. También se han incrementado los estudios sobre las nuevas expresiones religiosas populares urbanas, como el pentecostalismo y los cultos sincréticos afroamericanos, los espiritistas y las sectas. Sin embargo, el grueso de los ensayos, notas, observaciones descriptivas y estudios empíricos sobre "religiosidad popular" en el continente, se han detenido en los aspectos más multitudinarios, espectaculares y extraordinarios de la religiosidad de las masas: santuarios populares, peregrinaciones, devociones masivas, bailes y cantos religiosos, movimientos de protesta religiosa, etc.[2] No han faltado, por supuesto, los estudios históricos. En la inmensa mayoría de los casos, estos ensayos y estudios han sido realizados por el interés pastoral o teológico. Aunque no son escasos, los estudios científicos rigurosos (antropológicos, históricos, psicológicos y sociológicos), no han sido suficientemente tomados en cuenta al momento de buscar argumentos para el debate teórico sobre el tema.[3]

Dussel. (Dussel, 1986: 99-113); en un trabajo anterior desarrollábamos el tema (Parker, 1987: 52-92). Ese trabajo ha sido retomado y desarrollado sustancialmente en este libro.

2. Existe una abundante bibliografía sobre "religiosidad popular" en América Latina. Una recopilación bibliográfica reciente, aunque no del todo completa, puede encontrarse en *Teología y Vida* (1987). Pueden consultarse también las bibliografías de Vidales y Kudo (1975: 85 y 127-132), Süess (1979: 199-210); Parker (1986: 531-548) y Johansson (1990: 289-302).

3. Sobre los diversos enfoques latinoamericanos de la "religiosidad popular", ver Vidales y Kudo (1975: 63-85); Süess (1979: 51-160); Arias (1977: 17-37); Richard (1980: 41-45); Scannone (1985: 55-67) y Johansson (1990).

En este capítulo principalmente, y en otros posteriores, abordaremos algunas pistas de aproximación teórica de carácter sociológico acerca del concepto "religión popular". Este concepto, como veremos, es mucho más adecuado que el de "religiosidad popular" para tratar científicamente el fenómeno de las religiones populares en América Latina. El objeto de estudio que concita nuestro interés es, entonces, la "religión popular", en tanto que manifestación de mentalidad colectiva sujeta a las influencias de un proceso de modernización capitalista y sus manifestaciones en la urbanización, industrialización, escolarización y cambios en las estructuras productivas y culturales. La propuesta conceptual y las hipótesis de investigación e interpretación que proponemos se fundamentan, tanto en ciertos aportes teóricos de la sociología de la religión y de la sociología del conocimiento, como en los estudios —fundamentalmente aquellos con base empírica— realizados estos años en América Latina.

Sociología y religión popular

Toda vez que la sociología se fija como objeto de estudio la realidad cultural y religiosa tiende a generar un proceso de grandes contradicciones epistemológicas. A fin de estudiar esas realidades debe reducir su complejidad en términos analíticos y funcionales, y no puede estudiarlos si no opera de esa manera, pero al hacerlo disecciona una realidad compleja imposibilitando su adecuada comprensión. Sin embargo el dilema proviene de un orden epistemológico más profundo. Puesto que desde sus orígenes, en el positivismo comtiano, en el funcionalismo durkheniano, el materialismo marxista o el comprensivismo weberiano, el problema de los valores y de los componentes ideales de lo social han constituido variables dependientes a ser explicadas y comprendidas en función de "factores sociales". Más allá de las opciones idealistas o materialistas, estructuralistas o historicistas, lo cierto es que la racionalidad sociológica tiende, por efecto de su lógica metodológica, a un cierto reduccionismo de lo valórico, lo estético y lo religioso. El problema parece estar asentado en los su-

puestos racional-iluministas que comparten todos los enfoques y que al momento de captar, explicar y comprender la complejidad del hondo misterio de lo religioso se revelan insuficientes y, bajo ciertos aspectos, miopes. Pedro Morandé en su ensayo sobre la *Cultura y Modernización en América Latina* (1984), diagnostica, a mi juicio justamente, el problema al cuestionar la epistemología subyacente a los enfoques. Es de lamentar que sus conclusiones y propuestas sean, por el contrario, equívocas y muy cuestionables. Una vez analizada críticamente la conceptualización que frente al tema de la religión existe en las formulaciones modernizantes de las sociologías norteamericanas y de la sociología marxista, el autor determina que ambas corrientes comparten una impronta común. "Tanto en una como en la otra, la religión pertenece al estadio de la pre-conciencia, de la pre-ilustración. En una palabra, la religión no pertenece a la modernidad. Si existe en ella, entonces nada más como obstáculo a su desarrollo o como fetiche que impide su plena realización" (Morandé, 1984:138). Coincidentemente surge la pregunta acerca de la capacidad que tendrían nuestras ciencias sociales, en su actual estado, para aprehender en forma coherente la realidad simbólico-religiosa del pueblo latinoamericano. ¿Podría alterarse su paradigma modernizante? ¿Cómo podría desarrollar un enfoque que le posibilite dialogar con la filosofía y la teología latinoamericana? Pensamos con Morandé que aceptar esta problemática, no sólo significa cambiar de acento en cuanto al objeto de estudio, o incluso cambiar el mismo objeto de estudio, sino también y principalmente cambiar de epistemología. Sin pretender haber alcanzado una solución satisfactoria del todo, se observará que es ésta la motivación central que guía nuestro estudio y nuestra propuesta para reinterpretar aquella "otra lógica" de la cual hablaremos en los últimos capítulos de este libro.

Acogiendo el desafío planteado cuando hablamos de sociología y religión es necesario referirse, en primer lugar, al condicionamiento social de todo conocimiento. Nunca será inoficioso volver sobre esta cuestión de orden epistemológico: todo proceso de conocimiento, ya sea de sentido común, ya sea científico, se da en un contexto social y está históricamen-

te situado. Este condicionamiento obedece a múltiples factores, pero, en última instancia, a un condicionamiento *sociológico de clase*, a lo que Mannheim llamaba la *perspectividad* del conocimiento (Mannheim, 1954), que opera en forma simultánea con el condicionamiento *lingüístico cultural* propio de las estructuras semánticas y semiológicas de cada época y grupo social particular y de aquellas estructuras que traspasan las barreras socio-históricas, propias de las lenguas universales y los metalenguajes. Por ello en ciencias sociales no existe una verdad absoluta intemporal, aunque esto no significa, como argumenta Schaff (1973: 283-318), abrir las puertas al relativismo, dado que la objetividad es posible y toda empresa científica busca progresar hacia niveles superiores de verdades relativas que forman el conocimiento objetivo.

Esta consideración epistemológica previa nos sirve de introducción para plantear la siguiente cuestión: el carácter "socialmente situado" de toda elaboración teórica, sobre todo en las ciencias humanas, requiere reconocer y explicitar las mediaciones y condicionamientos específicos que operan en cada caso. Toda elaboración teórica en sociología —una sociología que pretende superar un modo de producción intelectual autosuficiente o dependiente— busca la reformulación de cuadros teórico-conceptuales que, recogiendo el aporte de conocimiento acumulado, evite caer en el dogmatismo estéril o en el empiricismo carente de horizontes. Se busca, pues, elaborar cuadros conceptuales heurísticos, abiertos al enriquecimiento que puede aportar la praxis social al conocimiento erudito. Pero, sobre todo, abiertos a las nuevas interrogantes que provienen de una realidad sociocultural que, como la popular, transcurre por categorías de lenguaje y de pensamiento que, a veces, están bastante alejadas del lenguaje, de la práctica y del mundo académico e intelectual de los "científicos sociales" generalmente de origen extrapopular y bastante alejado de la vida y experiencia inmediata que viven los sectores populares latinoamericanos en la miseria y la opresión. Para esta empresa habrá que abandonar el "modo sociológico predominante de ver el mundo" (Lazarte, 1990) procurando mantener una rigurosidad en el enfoque "científico" sin que ese calificativo signifique reducir lo existente a

lo racionalmente explicable, lo cuantitativamente medible y lo analíticamente condensable en teorías abstractas. En este sentido habremos de iniciar nuestro estudio con una doble "ruptura epistemológica": la ya clásica con el denigrado *sentido común*, y la novedosa con el paradigma clásico de la sociología objetivizante, es decir, con el *sentido común sociológico predominante*.

La ciencia social latinoamericana ha sido durante décadas una forma social de producción de conocimientos, cuyos insumos, herramientas y procesos de especialización provienen de un universo cultural y científico distante de la realidad latinoamericana: el mundo intelectual europeo y norteamericano. Aunque nada haya en contra de la sociología occidental es necesario advertir sobre el carácter dependiente que ha caracterizado, en términos generales, la producción intelectual de los sociólogos latinoamericanos. Esto vale particularmente para los enfoques sobre la religión[4]. Aunque con antecedentes previos, la sociología de la religión en América Latina surgió a raíz de la iniciativa de renovación pastoral, que en la década de los años 50 provino especialmente de Europa (Francia, Italia, Bélgica). La "sociología religiosa" nació así marcada por el signo de su dependencia de la sociología religiosa europea, en el marco de las definiciones de problemas teóricos y empíricos que proponía la propia institución eclesial.

LA SOCIOLOGÍA LATINOAMERICANA Y EL DEBATE SOBRE LA RELIGIÓN POPULAR

En América Latina el debate inicial se remonta a las teorías de la modernización del inicio de los sesenta. La dicotomía "sociedad tradicional-sociedad moderna" era el pivote de una teoría acerca de la transición en la cual se encontraba el continente. Toda modernización y desarrollo, según esta teoría, involucraba alguna forma de "secularización" de la

4. Sobre los enfoques y trayectoria de la sociología de las religiones en América Latina, ver Maduro (1978: 50-63) y Parker (1990).

sociedad. Es el período en que la sociología criolla se desarrolla teóricamente influida por el paradigma de la sociología de la modernización. La antropología cultural le había prestado la categoría clave de interpretación de la realidad latinoamericana. Se trata de la categoría "tradicional-moderno" (Marzal, 1967, 1979) que Redfield había generalizado a partir de sus categorías "folk-urbano".

A partir de allí se identifica a la religión católica con el tradicionalismo, esto es, como un obstáculo para el desarrollo y la modernización[5]. Incluso sociólogos católicos propugnan la renovación religiosa a fin de acompañar esos cambios que requieren de una "vida espiritual menos contaminada con los mitos tradicionales del mundo rural" (Houtart, Pin, 1965). Siguiendo de cerca las consecuencias de la tesis weberiana sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo para analizar las causas religiosas del atraso de América Latina en relación a los países desarrollados, el planteo se desarrolla en forma simple: el catolicismo refuerza un *ethos* tradicional que no posibilita el surgimiento de pautas innovadoras en las elites —clases medias, elites empresariales, elites políticas dirigentes— encargadas de conducir las modificaciones necesarias para que la sociedad "feudal" latinoamericana despeje los obstáculos que le impiden despegar en la ruta del desarrollo, ruta en la cual lleva un considerable atraso en relación a los países europeos o norteamericanos.

En esta perspectiva, Gino Germani sugirió un tipo de reacción al cambio por parte de las elites latinoamericanas: el "tradicionalismo ideológico". Se trata de una aceptación de las innovaciones tecnológicas y económicas pero un rechazo en el orden político, educacional y religioso. Este tipo de reacción al cambio de las elites criollas es muy difundido, pero según el autor está condenado al fracaso debido a su incoherencia interna (Germani, 1962: 112-116).

5. O. Fals Borda, por ejemplo, afirmaba que el rol de la religión en la vida campesina originaba un "*ethos* de pasividad". La revolución industrial latinoamericana del siglo XX no se había desarrollado como en la Europa del siglo XIX, porque "la necesaria transformación de creencias, actitudes y motivaciones, es decir, el '*ethos*' de la población, no había aún madurado en Latinoamérica". (Fals Borda, 1961: 17). Ver, además, Houtart y Pin (1965: 58).

Luego vino el planteamiento de la teoría de la dependencia que analizaba los mecanismos del atraso continental por la explicación de una dialéctica externa, según la cual, los países latinoamericanos fueron los que en gran medida aportaron el excedente necesario para el desarrollo del capitalismo en los países centrales. La religión en este marco analítico fue desconsiderada, criticándose la tesis weberiana y neoweberiana por tratarse de posturas reaccionarias que equivocaban las verdaderas explicaciones acerca de las causas estructurales del subdesarrollo de los países capitalistas dependientes de la región (Gunder Frank, 1978).

En el debate contemporáneo, sobre todo en el campo eclesial, se vuelve a analizar la interrelación entre religión y cultura. Para un cierto planteo la religión constituye un fenómeno en retirada, dado el inevitable proceso de secularización y, por tanto, la Iglesia debe procurar renovarse a fin de evangelizar estas sociedades secularizadas de América Latina (Carvalho, 1983). Según una versión más radical que correspondía a los cristianos revolucionarios de los años 60, perspectiva ya superada, el cristianismo es factor de cambio decisivo pero a condición de que se despoje de sus lastres "supersticiosos" y "mágicos"; en resumen, a condición de que se presente como conciencia emancipadora despojada de toda alienación, es decir, internamente secularizado, desgajado de su matriz y textura simbólico-ritual de raigambre popular e indígena. Se trata de una religión ética, formal, incentivo para la acción, utopía racionalizada para motivaciones político-seculares.

Aun cuando en los inicios de la década del 90 la ciencia social latinoamericana haga un gesto amable hacia la temática religiosa, de hecho, bajo marcos teóricos diversos, la tesis de la secularización como proceso inevitable subyace todavía con cierto peso en la mirada sociológica de los latinoamericanos hacia la religión. Nos ocuparemos extensamente de este problema en el capítulo subsiguiente.

Por otra parte, la religión popular es reivindicada contra el racionalismo de la cultura dominante, cuyo eje articulador estaría en la racionalidad formal y la ética funcional. Se presenta a la religión como la esencia de la cultura latinoa-

mericana, como el sustrato "católico" que dará la posibilidad de salvar a la propia originalidad e identidad cultural autóctona. El núcleo estructurante del sentido religioso no reside en la articulación lingüística del campo simbólico, sino fundamentalmente en la articulación ritual y sacrificial. El sentido sacrificial presente en la compleja y variada gama ritual de las expresiones de "religiosidad popular" permiten proponer a la religión del pueblo como la "contracultura" de la ilustración, en tanto cultura racionalista basada en la palabra (Morandé, 1986). El auge de la religiosidad popular se identifica con el barroco colonial. En este caso se trata de una tesis muy difundida por teólogos y cientistas de la cultura vinculados a ambientes eclesiásticos, especialmente al campo católico contemporáneo.

Renovación de la sociología de la religión

A partir de las transformaciones ocurridas en las sociedades latinoamericanas bajo los regímenes militares, la nueva dependencia de las sociedades criollas del capitalismo transnacional y sus consecuencias regresivas para el desarrollo regional, y la crisis de las alternativas socialistas marxistas durante la década del 80, en la trayectoria de la sociología de la religión continental es posible apreciar la influencia del giro intelectual de significativas elites progresistas. Se buscan ahora salidas democráticas a las crisis de las sociedades, rompiendo el cerco de un dogmatismo marxista que caracterizó a cierta izquierda en el pasado. Hasta ahora la renovación del pensamiento social de los ochenta ha buscado alternativas de liberación que, al interior de una opción anticapitalista, eviten estilos de desarrollo tecno-burocratizados y ahorren experiencias negativas vividas en las sociedades comunistas. Sin embargo, la crisis de los socialismos reales en el Este Europeo ha teñido el panorama de escepticismo, acentuado por el relativo fracaso de las experiencias revolucionarias en América Latina. Hay quienes hablan de una crisis de utopías, otros buscan reformular viejos anhelos de cambios en el marco de una situación más real y concreta. Esta nube de incertidumbre y

búsqueda, sin duda, se acrecentará en la década de los noventa.

En el trasfondo de esta renovación de la sociología de la religión en el continente es posible apreciar un cambio de objetivo, de enfoque y de actitud. Con una mirada mucho más favorable hacia las expresiones religiosas y culturales del pueblo latinoamericano, la sociología incorpora de lleno a la cultura y a los sujetos de los procesos sociales, como objeto de estudio, desechando el enfoque estructuralista que había dominado en la sociología latinoamericana comprometida desde fines de los 60. Dicha actitud tiene que ver con la búsqueda de la recuperación de las identidades culturales populares más profundas, así como con una rebelión contra el formalismo frío, cerebral y antiemocional del Espíritu de las Luces, reflejado en la racionalidad científico-técnica y represiva de las sociedades desarrolladas y del capitalismo transnacional. En América Latina, el redescubrimiento del potencial contestatario y resistente de las culturas populares y de sus expresiones religiosas expresa en parte este clima intelectual, con algunos matices neo-románticos, que empapa el nuevo espíritu refractario de ciertas elites intelectuales.

Como consecuencia de este nuevo clima intelectual que se inclina favorablemente hacia las expresiones religiosas y culturales del pueblo, la cantidad de estudios sobre religiones populares ha crecido considerablemente. La gran mayoría de ellos están orientados por un enfoque cuyo vértice teórico-analítico se ubica en la problemática de las clases sociales recogiendo así aportes que provienen del marxismo, pero enmarcadas en la dinámica propia del campo cultural y religioso, reelaborando, por esa vía, los aportes de los clásicos como Durkheim y Weber, este último actualizado por la teoría de Bourdieu.

Así es posible sostener que comienza a afirmarse un nuevo marco teórico sistemático para el estudio de la religión y la cultura popular en América Latina. En este sentido inscribimos nuestro esfuerzo profundizando en la dirección trazada por Otto Maduro, quien proponía hace ya una década una reformulación de la sociología de las religiones para nuestro continente (Maduro, 1978).

UNA CONCEPTUALIZACIÓN NO REDUCCIONISTA DE LO RELIGIOSO

A la luz de lo que hemos expuesto se observará que estamos enfrentados a un esfuerzo de conceptualización teórica que supere aquellas ópticas reduccionistas tan comunes en la sociología corriente. Para avanzar en esta tarea se debe enfrentar un triple desafío en la elaboración de un marco teórico-sociológico sobre la religión popular urbana en América Latina.

En primer lugar, se debe mantener una *distancia crítica* de los aportes teórico-conceptuales que provienen de la sociología de las religiones europea y norteamericana, reconociendo sus valores y aportes, pero haciendo el esfuerzo de reelaborar los conceptos a fin de dar cuenta en forma coherente de los fenómenos específicos de *Latinoamérica*. En este sentido el enfoque debe ser científico y objetivo, pero en el reconocimiento del condicionamiento social del proceso científico, debe asumir sus presupuestos valóricos y junto con explicitarlos depurar el momento analítico de su posible contaminación. Una vez reconstruidos los "datos" del problema se deberán orientar las conclusiones en forma rigurosa siguiendo al marco teórico y sus presupuestos de valor. Este enfoque supone el empleo de una metodología seria, verificable y confiable, procedimientos heurísticos e incluso hermenéuticos que sean intersubjetivos, coherentes y consistentes, abandonando aquella pretensión objetivista presente explícitamente en el cientificismo positivista y también subyacente a los otros enfoques cuyo paradigma está informado por la racionalidad iluminista, reduccionista de lo simbólico, lo afectivo, lo no-racional y lo misterioso.

En segundo lugar, debe procurar una cierta independencia de la Iglesia y de sus instituciones, a fin de no sesgar el análisis con valoraciones e intereses propios de la institución eclesial y que no siempre coinciden con aquellos de los sujetos estudiados, en este caso, con la religión popular, que precisamente se caracteriza por ser un momento de manifestación del campo religioso que es distinto del oficial-institucional. En efecto, toda sociología que pretenda contribuir a la pastoral debe tomar distancia, a partir de un marco analítico-in-

terpretativo crítico, si de veras quiere verse libre de contaminaciones confesionales que opaquen su objetividad.

Por último, un marco teórico adecuado debe procurar asumir el condicionamiento de clase y lingüístico de todo tipo de conocimiento, incluido, por supuesto, el conocimiento sociológico. Sólo de esta manera el estudioso de la cultura y de la religión popular habrá de asumir en toda su magnitud la diferencia sociocultural que lo separan de las formas de pensamiento y categorización que caracterizan al *sentido común* popular.

Toda perspectiva teórica de tipo sociológico involucra un momento metodológico de gran importancia para la comprensión de su amplitud y límite epistemológico. La sociología debe reconocer, en el caso de un objeto de estudio como lo religioso, que no puede transgredir su propia competencia erigiéndose en una ciencia autosuficiente, dada la riquísima complejidad, maravillosa e irreductiblemente presente en la carga simbólica que evoca la fe y el fervor místico, lo numinoso, el milagro y el misterio, la iluminación y la ascesis. Debe asumirse una opción sistemática y metódica que deje a la manera de la fenomenología, "entre paréntesis" la fe, en tanto revelación y don de Dios a los hombres.

Se requiere analizar el fenómeno de la fe en toda su desnudez. Una definición operacional de lo religioso debe informar todo proceso de investigación, pero no puede quedarse exclusivamente en el análisis de la funcionalidad, debe también referirse al contenido (Houtart, 1977: 267). Pero el sociólogo no puede definir él mismo ese contenido sin correr el riesgo de caer en la teología. Es necesario analizar la "fe" en tanto que fenómeno religioso, con toda su densidad simbólica, en el marco de un enfoque sociológico que revalorice lo sustantivo de la cultura, pero donde lo sobrenatural esté tomado solamente como referencia enunciada y hecha realidad simbólica por los propios actores, y no como realidad con consistencia extrasociológica propia. Aun cuando resulta pertinente hablar de la referencia a lo trascendente en la constitución del tejido simbólico de la sociedad, no queremos referirnos aquí a consideraciones de orden filosófico o teológico que escapan a nuestra perspectiva metodológica y teórica.

En general, desde un punto de vista sociológico comprensivo, el fenómeno religioso aparece en el campo de significaciones y lenguajes comunicacionales de una colectividad toda vez que dicha colectividad se ve existencialmente enfrentada al problema del límite. El problema de la *situación límite,* desde el punto de vista de la racionalidad de los actores dice relación con la resolución de la gran contradicción vital para el actor: el asegurar la reproducción de la vida en esta tierra y más allá de ella, por sobre las limitaciones impuestas por la escasez de recursos y los peligros que desde la contingencia amenazan la prolongación y potenciación de esa vida. Pero la *situación límite* desde el punto de vista de la colectividad, dice relación con situaciones que amenazan la vida colectiva, en lo inmediato o en el tiempo histórico. Por lo mismo ese límite, vivido por los actores como incertidumbre colectiva, reclama el establecimiento de un *nexo social* de orden simbólico-ritual, un *cosmos sagrado,* que posibilite, al mismo tiempo que la generación de lazos significativos que refuercen la colectividad, la generación de representaciones colectivas que ofrezcan un *sentido colectivo* a los actores colectivos o a la sociedad. Sentido que inscriba el esfuerzo de la producción y la reproducción social en un marco más trascendente ya sea para rememorar un origen fundante, para conservar y legitimar el orden presente o para transformar el presente en función de un futuro adviniente cualitativamente distinto.

Entendida la religión como una empresa colectiva de producción de sentido, más allá de sus funciones sociales en la constitución y regulación de las relaciones del hombre social con su entorno corporal, natural, social, histórico y cósmico, es ella un componente primordial del campo simbólico-cultural de un grupo o sociedad que, desde el punto de vista de sus significaciones, reenvía en forma explícita a una realidad extraordinaria y metasocial: lo sagrado, lo trascendente, lo numinoso. Esta realidad cuyo tiempo-espacio es transhistórico mantiene una diversidad de relaciones con la realidad espacio-temporal habitual y normal (profana). El tipo de articulación entre las dos dimensiones no es algo que pueda definirse conceptualmente *a priori* ni en forma "clara y distinta" como lo reclamaría una mentalidad cartesiana, sino que debe ser

estudiado en cada caso históricamente. Esta realidad trascendente, sobrehumana, así definida por los actores, su discurso y su práctica puede ser personalizada (dioses) o no (entidades supranaturales no antropomórficas). Con ella los actores pueden establecer diversos tipos de relaciones e intercambios y dado que se trata de una suprarrealidad, generalmente dotada de poderes superiores, por encima de las capacidades humanas individuales y colectivas, el intercambio operará siempre por medio de relaciones estructuradas y codificadas semióticamente, con mayor o menor intervención de los componentes cognitivo-intelectual o afectivo-gestual-ritual. En todo caso el ámbito de intercambios entre los hombres y esos poderes sagrados puede distinguirse analíticamente en tanto sean mediados simbólico-semánticamente por a) conocimientos y representaciones b) rituales c) normas éticas y d) organizaciones. Dichos medios simbólicos crean un sentido que es a su vez instituyente y regulador de conductas. Como la producción de un sentido trascendente, vinculado al problema del límite, está en la base de la religión, el conjunto de estructuras significativas se articulan en torno a oposiciones semánticas que reflejan las contradicciones vitales de los individuos y la cultura en cuestión: bien/mal, orden/caos, heteronomía/autonomía, prohibición/prescripción, dependencia/liberación, que a su vez pueden sintetizarse en la gran contradicción vida/muerte.

Sobre la cultura popular

Se comprende, por lo que hemos afirmado, que la sola mención de la religión popular como concepto requiere aclarar previamente lo que se entiende por cultura popular, dado que entendemos que la religión es un componente muy significativo de esa realidad cultural.

Referido a las sociedades capitalistas modernizadas de América Latina el concepto de "cultura popular" no puede confundirse con aquel de "cultura de la pobreza" acuñado por el antropólogo O. Lewis (1969: XLIV-LVI). Este último concepto remite a una subcultura específica, inmigrante,

marginalizada, sometida a la desintegración y a la anomia. Y, como es posible demostrar, en el seno de las clases y grupos populares hay variadas subculturas y muchas de ellas están plenamente integradas, formal y realmente, a la sociedad capitalista moderna. Tampoco puede identificarse cultura popular latinoamericana con el concepto gramsciano de cultura subalterna (Gramsci, 1975; Portelli, 1974), por más que dicha teoría inspire bastante la reformulación que sugerimos. En el núcleo de la concepción gramsciana es posible detectar una apreciación sobre la "incoherencia" y la falta de sistematicidad de la cultura popular que puede ser rebatida a partir de una interpretación diversa de la lógica subyacente en el pensamiento popular, como veremos en los capítulos nueve y diez. Además, esa visión gramsciana legitima la supremacía de los "intelectuales orgánicos" en la conformación de una nueva cultura popular, cuestión que da pie a una relectura "leninista" con todo el error que conlleva dicha teoría política en su aproximación a la articulación entre cultura y política en una sociedad compleja.

Entendemos por cultura el conjunto de prácticas colectivas significativas basadas en los procesos de trabajo en función de la satisfacción de la amplia gama de necesidades humanas, que se institucionalizan en estructuras de signos y símbolos, que son transmitidas por una serie de vehículos de comunicación e internalizadas en hábitos, costumbres, formas de ser, de pensar y de sentir.

En las sociedades así llamadas primitivas, la división de funciones se da sobre la base de una homogeneidad estructural fundamental. En las sociedades desarrolladas, la tendencia a la homogeneidad estructural genera una tensión hacia una cultura hegemónica que reprime la diversidad. Por el contrario, en nuestras sociedades subdesarrolladas, sometidas a procesos de heterogeneización creciente, la diversa y diferencial inserción de los grupos generadores de cultura en las relaciones sociales globales dará origen a una diferenciación cultural, tanto más acentuada cuanto la heterogeneidad estructural de la sociedad genere diferenciaciones institucionalizadas de espacios de producción y reproducción simbólico-cultural.

Todavía más, en las sociedades dependientes del Tercer Mundo, habrá una escisión cultural en la sociedad global a causa de su estructura y desarrollo desigual. En efecto, en estructuras desiguales, en las cuales la división del trabajo no sigue los criterios técnicos sino que está determinada por el acceso diferencial a los bienes escasos del poder, el capital, la propiedad y el prestigio, tal diversificación cultural se decantará en espacios dominantes y subalternos de producción y reproducción cultural. La cultura popular es, pues, aquella amplia producción cultural de las clases y grupos subalternos de la sociedad. Producción cultural dominada, pero de ninguna manera anulada, ni totalmente sometida en su capacidad de resistencia e innovación, como veremos, por lo demás, en la capacidad creativa del pueblo en materia religiosa.

Lo religioso de la religión popular

Estamos persuadidos de que el camino seguido por ciertos enfoques teológico-pastorales al momento de definir lo que es la religión popular tiende a empañar una visión más clara de las cosas. Me refiero al "juicio" que se lanza, implícita o explícitamente, cuando al analizar la religión popular inmediatamente se la califica en términos de "religiosidad tradicional", "ignorante", "supersticiosa", "pagana", en relación a la "religión " oficial, juzgada *a priori* como "auténtica" y "verdadera". Para analizar la naturaleza del fenómeno será necesario considerarlo como una realidad factual y no como una realidad normativa, haciendo abstracción en lo posible de los presupuestos ideológicos y teológicos. J. C. Schmitt recalca con agudeza que no sirve para nada afirmar *a priori* que el comportamiento ritual, la piedad y las creencias de un campesino del siglo XII serían ingenuas, pueriles o prelógicas (Schmitt, 1976). Coincidimos con Nesti cuando afirma que lo importante es, por el contrario, comprender cómo ello ha sido posible y qué representa efectivamente en una estructura social dada (Nesti, 1980). Sin embargo, siendo coherentes con nuestras opciones epistemológicas y teóricas no podemos desconocer que subyacen en nuestro enfoque ciertos juicios de valor —en

este caso favorables a la revalorización de la religión popular— por lo que si en un primer momento el enfoque debe propender a la objetividad, en una acepción antipositivista de ella; en un segundo momento, la reflexión teórica puede autorizar desprenderse, en su afán propositivo y prospectivo, de la artificial "neutralidad axiológica" que afanosamente propone Weber en su enfoque metodológico pretendidamente descomprometido. Ello explica, más allá de las imperfecciones propias de este texto, que en la última parte de este libro nuestro enfoque sociológico se remonte hacia el ensayo social.

En todo caso será necesario un cuidadoso examen de nuestras categorías conceptuales a fin de depurarlas de connotaciones *etnocéntricas* a las cuales no escapa del todo el enfoque, por más científico y riguroso que se pretenda. Pedro Ribeiro de Oliveira, en un artículo que recoge la más amplia investigación realizada por FERES en el continente sobre el Catolicismo Popular, insiste sobre este riesgo[6].

Una afirmación teórica de primer orden, que estamos en condiciones de hacer, es que la "religión popular", en tanto producto simbólico de grupos sociales histórica y estructuralmente situados, no es una realidad *en sí*, ni como realidad universal ahistórica, ni como categoría autónoma, fenoménica, libre de todo condicionamiento social. Hay una multiplicidad de manifestaciones de esto que conceptualmente reducimos a un término unitario, pero que, en verdad, recubre una heterogeneidad enorme, tanto desde el punto de vista morfológico y semiótico (en sus representaciones, mitos, creencias y ritos) como desde el punto de vista sociorreligioso (institucional), sociocultural (como expresión de cultura y visión de mundo), social (de diversos grupos étnicos, clases y subculturas) e histórico (de las diversas configuraciones en las épocas y en las coyunturas).

Precisamente por lo que hemos planteado, el concepto tan extendido de "religiosidad popular" debe ser cuestionado. El término "religiosidad popular" es un concepto equívoco, ses-

6. Ribeiro de Oliveira (1972). La investigación de FERES se realizó por parte de diversos equipos durante 1969-1970 en varios países: México (IMES), Colombia (ICODES), Venezuela (CISOR), Brasil (CERIS), Chile (CISOC).

gado y falto de rigor para ser empleado por la ciencia social. En primer lugar, la sociografía suele entender por "religiosidad" a la media del "sentimiento" religioso de una población determinada, lo que resulta bastante indefinido, ya que dicho concepto se basa en estudios cuantitativos realizados sobre la base de un concepto tan subjetivo como el de "sentimiento religioso". En segundo lugar, el concepto "religiosidad" conlleva una carga semántica negativa, toda vez que se opone a "religión", es decir, denota un conjunto de creencias, rituales y prácticas religiosas que serían "desviadas" de los patrones establecidos por la ortodoxia oficial. En gran medida ello comporta un sentimiento o prejuicio negativo hacia el fenómeno. Por otra parte, al adjetivo "popular" del concepto nunca se lo define convenientemente ni se relaciona explícitamente con la estructura social y cultural de una sociedad dada, sino que más bien denota una realidad genérica vastamente expandida por la población, es decir, se refiere a lo que es "vulgarizado" y generalizado. Por último, los trabajos y estudios sobre "religiosidad popular" desde una posición descriptiva o fenomenológica, consideran al fenómeno en forma acrítica, exclusivamente referido al campo religioso y fuera de su contexto sociocultural e histórico más amplio. Con ello reifican una realidad, vaciándola de sus condicionantes sociales y culturales que, en ningún caso, pueden ser consideradas variables externas, ya que ellos contribuyen a la elaboración de elementos constitutivos de la estructura significativa interna del fenómeno.

Lo que parece definir positivamente un entorno conceptual para nuestro objeto de estudio es su puesta en relación semántica con su contrario: la religión no-popular. Nos referimos a lo que la tradición sociológica e histórica llama *religión oficial* (Vrijhof y Waardenburg, 1979), a menudo llamada también religión institucional, religión de elite o religión sacerdotal. Ahora bien, la complejidad de la relación entre religión popular y religión oficial es el reflejo de la complejidad simultánea de las relaciones de clases en una sociedad estratificada, del grado de desarrollo institucional del campo religioso y de las relaciones simbólico-reales entre culturas y pueblos, encuentros inter-étnicos y cruces transculturales.

Siguiendo a Lanternari, podemos afirmar que toda religión popular se gesta en una dialéctica con la religión y la cultura oficial. Por cierto que no se trata de reducir el significado y las múltiples manifestaciones del fenómeno a esa dialéctica, pero ella nos posibilita, desde un punto de vista sociológico e histórico, reconstruir nuestro objeto de estudio y desarrollar consecuentemente nuestros análisis. De hecho, al interior de toda civilización con estratificación compleja, es decir, con clases y grupos étnico-culturales diferenciales y en relaciones de dominación-dependencia, junto al desarrollo institucional de la producción religiosa de creencias y teologías, de mitos, rituales y organizaciones religiosas con especialistas intérpretes y guardianes de las ideas religiosas oficialmente definidas,

> "... finalmente nacerán y se desarrollarán corrientes religiosas o mágico-religiosas contrarias a la ideología dominante, pero que mantendrán siempre una relación dialéctica con ella. Es así que allí donde domina una religión de elite sacerdotal o aristocrática, o bien una religión de Estado e incluso un sistema de iglesias institucionales ligados —implícita o abiertamente— a intereses económicos y/o políticos, nacen y se desarrollan por un proceso espontáneo y, a modo de respuesta, formas de religiosidad que se pueden llamar 'populares'." (Lanternari, 1982:137).

Estas religiones populares son manifestaciones colectivas que expresan a su manera, en forma particular y espontánea las necesidades, las angustias, las esperanzas y los anhelos que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial o en las expresiones religiosas de las elites y clases dominantes.

Lo popular de la religión popular

De esta manera se recoge una dimensión de enorme importancia para el análisis empírico de la religión popular, a saber, su carácter de fenómeno inscrito en el campo religioso

(Bourdieu, 1971; Maduro, 1978). Pero no sólo podemos distinguir a la religión popular en relación al sujeto "religión", sino que debemos también considerar al adjetivo "popular" que determina en este caso al sujeto nominal a fin de completar el cuadro de definiciones conceptuales. Y retomando lo sugerido por Lanternari, debemos aquí dar cuenta del carácter dialéctico que atraviesa el fenómeno, naturaleza dialéctica que proviene del hecho de que, en tanto que expresión religioso-simbólica, conformante de cultura de grupos sociales, la religión popular es un ingrediente de la cultura o subcultura —heterogénea y plural— de los grupos populares y subalternos en una sociedad con claras diferenciaciones de clases. Con A. Gramsci podemos entonces rechazar una concepción universalista y ahistórica de cultura (cf. Gramsci, 1972; Ricci, 1977; Portelli, 1974). Existe una estratificación cultural y a las clases privilegiadas y hegemónicas corresponde una cultura oficial, así como a las clases subalternas y dominadas corresponde una cultura popular. Pero dado que todos los hombres son sujetos de cultura, siempre hay producción cultural —y religiosa— propia, por más que ésta se dé en forma dependiente y subordinada. Esto significa que implícita o explícitamente en los diferentes modelos y formas culturales —incluidos sus componentes explícitamente religiosos— hay *concepciones del mundo* generalmente en una pugna abierta o soterrada. No es que se postule un reduccionismo de clase, dado que se reconoce y se debe reconocer una autonomía relativa a las expresiones culturales, que no son, como dice Godelier, "la crema sobre la torta" (Godelier, 1978), expresión de estructuras epifenoménicas, casi imprescindibles, sino componentes del contenido mismo de las propias relaciones sociales. Lo ideal forma parte de lo real. Por ello, dejando de lado absolutamente un mecanicismo estrecho y antihistórico, debe también reconocerse la función, el significado e influencia que los componentes de la cultura —y de lo religioso— pueden tener moldeando las prácticas y constituyendo relaciones "infraestructurales".

La autonomía relativa de lo cultural y religioso, se manifiesta superando el esquema estrecho de diferenciación de clases. Por ello es posible observar que muchos elementos de

la cultura dominante han sido apropiados por la cultura popular, que no debemos olvidar es una cultura subalterna (García Canclini, 1982). Así también, muchos elementos populares, claro que depurados de su "vulgaridad" y de su "obscena rusticidad" —enemiga del "refinado" gusto oficial— han pasado a conformar parte de una cultura oficial. ¿Cuántos elementos folclóricos —aunque desvirtuados por la sociedad de consumo que los mercantiliza y convierte en objetos de "exportación" para atraer el turismo— no han pasado a incorporarse al patrimonio artístico-cultural de las naciones latinoamericanas?

En el caso de la religión popular el asunto es bastante claro. De acuerdo a las investigaciones empíricas resulta bastante difícil fijar el límite sustantivo entre lo que es religión popular, como expresión auténtica de las clases y grupos subalternos en la sociedad y la religión popular, como expresión de las manifestaciones "medias" del grueso público creyente en una sociedad de masas. La diferencia entre una religión oficial-institucional, de corte e inspiración sacerdotal, con la religión popular es más precisa, operacionalmente factible de ser delimitada. En cambio, en los países latinoamericanos, mayoritariamente católicos, se dan rasgos religiosos comunes entre las clases altas y medias y los grupos de trabajadores, subproletarios, campesinos, pobladores y masa de desempleados y subempleados. Las encuestas disponibles nos indican más bien la presencia de un *continuum* de manifestaciones religiosas[7], pero donde la diferencia de frecuencias marca no sólo una distancia cuantitativa, sino que en algún punto permite admitir saltos cualitativos imperceptibles que enmarcan sustantivamente las estructuras significativas que le dan coherencia a cada expresión religiosa correspondiente a cada clase o fracción de clase. Así, por ejemplo, en todas las clases sociales se verifican las prácticas devocionales y las promesas a los santos, pero es un hecho que dichas prácticas tienden a aumentar considerablemente en tanto se baja en la escala social —en el contexto de la

7. Las investigaciones realizadas por Büntig en Argentina son una interesante muestra de lo que afirmamos. Cf. Büntig (1970, 1973).

cultura popular— y, por el contrario, tienden a disminuir considerablemente en los estratos altos, donde se dan en el contexto de una cultura dominante y burguesa.

Es perfectamente lógico suponer que el conjunto de representaciones religiosas de una clase o fracción de clase estén ordenadas según una estructura significativa en profundidad, no-visible, susceptible de ser aprehendida, analizada y explicada en términos de *modelos religiosos*, y que dicha estructura es una totalidad compuesta por un conjunto de relaciones entre "elementos relacionales" (Parker, 1986). Los diferentes modelos religiosos presentes en la mentalidad colectiva no tienen límites empíricos totalmente definidos; pero sí establecen diferenciaciones significativas. De tal suerte que un mismo elemento, la práctica ritual de la promesa a un mediador sobrenatural, que puede ser la Virgen María ante Dios, que involucra una peregrinación, ex-votos y cumplimientos estrictos de esa promesa a fin de obtener el "milagro", por ejemplo, puede registrarse como práctica, tanto en una señora de la alta aristocracia como entre amas de casa que viven en extrema pobreza en la periferia urbana. Pero si bien el ritual y las representaciones religiosas que connota son formalmente semejantes, el significado profundo será muy diferente, puesto que se inscribirán como elementos al interior de códigos significativos más amplios que son, de hecho, muy distintos: la mentalidad del aristócrata recurre a razonamientos y teorías, a procesos de codificación y decodificación que están a una enorme distancia cultural de los razonamientos y categorías del pueblo. Esto descontando las diferencias en el conjunto de condicionamientos contextuales que determinan la vida en uno y otro caso. En síntesis, lo religioso, como parte del campo cultural de las clases, aunque no siempre mantiene una correlación directa con las *situaciones objetivas de clase* de los actores, por lo menos se da en correspondencia —compleja y no inmediata, mediatizada por el campo de prácticas— con las *posiciones de clase* (Bourdieu, 1966) de los actores y no en forma externa, sino a partir de su papel en la constitución y configuración interna de las diferentes posiciones de clase, como lo hemos argumentado y mostrado con mayor profundidad en un trabajo previo (Parker, 1986).

ESFUERZO DE ANÁLISIS RENOVADO

Es obvia la gran incidencia que tienen hoy los nuevos movimientos religiosos de tipo espiritualista o sectas, o sus manifestaciones místico-esotéricas, para un enfoque "postmodernista" cuyo sesgo neo-conservador le lleva a reinterpretar, con regocijo, la emergencia vitalista de lo religioso en el seno de una sociedad "secularizada". Sin embargo, esos mismos movimientos y la resaca de la "tradición" en el catolicismo —tradición que proviene no sólo de la arremetida restauradora de la institución oficial sino de las propias culturas populares— provocan una preocupación e inquietud creciente, angustiante, para aquéllos cuyos paradigmas de interpretación han quedado fijados en la ascendente oleada vanguardista de los años 60 y 70. ¿Cómo realizar la liberación popular ahora en este mar de tradicionalismo y de alienación religiosa?

Frente a la crisis del paradigma iluminista, crisis de la filosofía occidentalizante, se alza un nuevo paradigma que busca reencontrarse con las raíces culturales y religiosas del pueblo latinoamericano en el marco de grandes mutaciones operadas por el actual proceso de transición de la sociedad científico-tecnológica a la sociedad tecnotrónico-informática. Y el problema decisivo en esta época es precisamente cómo rescatar aquellos elementos éticos emergentes en las prácticas de los nuevos movimientos sociales (Gomes de Souza, 1989) y cómo buscar nuevas formas de inculturación de nuevos valores —encarar el proceso de transición científico-tecnológico— sin romper con la sabiduría ancestral subyacente en la cultura y religión de nuestros pueblos. Las nuevas elites intelectuales —quizás ahora menos provistas de utopías totalizantes— incluidos en aquéllas los sociólogos de la religión, tienen un terreno que se extiende vastamente sobre el cual trabajar en el estudio de los renovados acontecimientos religioso-culturales. Por ello no fueron ajenos al debate que se aceleró en torno al V Centenario de la América Latina.

Para abordar en profundidad el fenómeno religioso latinoamericano en el marco de la transición planetaria —tran-

sición que reinserta a los países pobres del Tercer Mundo de manera funcional a la nueva división internacional del trabajo— se requiere entender la naturaleza, características y profundidad de las transformaciones estructurales de nuestras sociedades. Y en su seno, la forma cómo se articularán las representaciones, prácticas e instituciones religiosas ya que los actores sociales están haciendo y padeciendo un nuevo escenario y sus motivos, anhelos y necesidades están siendo afectados. La fe, en su manifestación dialécticamente mediatizada por el conjunto de prácticas cotidianas e históricas, será una expresión de esta nueva cultura que emerge. La modernización y las mutaciones que genera no necesariamente amenazan a la religión, incluso ella se revitaliza. Las clases subalternas y los sectores menos favorecidos en este proceso se orientarán hacia las religiones buscando renovar sus energías y sus motivos para anhelar nuevas formas de convivencia social.

Porque es a través de la ventana que nos abre la dimensión religiosa como podemos descubrir con mayor agudeza y prístinamente el flujo de ideales, valores y estilos de vida que pluralmente conforman hoy lo que definimos como la cultura latinoamericana. No para sostener tozudamente que ésta se asienta únicamente en los pilares de la religión, sino porque el repliegue religioso de sus tejidos significativos y significantes son elementos indivisibles de su propia conformación simbólico-cultural. No queremos nosotros, desde nuestros deseos, "bautizar" externamente a la cultura latinoamericana como infructuosa y anacrónicamente lo intentan quienes añoran la "cultura cristiana". Por el contrario, con ojos que buscan la objetividad y el análisis desapasionado, aunque con el compromiso de privilegiar la mirada "desde abajo", desde las mayorías populares del continente, no podemos sino re-conocer que la fe constituye un bautismo inicial. Bajo sus múltiples conformaciones, aun cuando desplegada barrocamente, sacudida por oleajes étnico-culturales diversos, incluso bajo una aparente amenaza provocada por una "secularización" modernizante, esa fe es un punto de partida en torno al cual se va estructurando toda una red de sistemas simbólicos en las culturas latinoamericanas.

Bibliografía

Arias, Maximino (1977), "Religiosidad popular en América Latina", en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, CELAM, Bogotá, pp. 17-37.

AA.VV. (1987), *Teología y Vida* , año XXVIII, Nº 1-2, pp. 105-173.

Bastide, Roger (1974), "Contribución a una sociología de las religiones en América Latina", *Contacto*, Nº 11, pp. 12-27.

Beozzo, José Oscar (1990), "Evangelização e V Centenário", en *Revista Eclesiástica Brasilera*, vol. 50, Fasc. Nº199, pp. 556-617.

Bourdieu, Pierre (1966), "Condition de classe et position de classe", *Archivo Europeo Sociológico*, VII, pp. 210-223.

Bourdieu, Pierre (1971), "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, XII, pp. 295-334.

Brünner, José Joaquín (1985), *Notas sobre cultura popular, industria cultural y modernidad*, FLACSO, Santiago de Chile.

Büntig, Aldo (1970), *¿Magia, religión o cristianismo?*, Bonum, Buenos Aires.

Büntig, Aldo (1973), *Religión-enajenación en una sociedad dependiente*, Guadalupe, Buenos Aires.

De Carvalho A., Marcelo (1983), "Evangelisation des societés sécularisées en Amerique latine", *Foi et développment*, Nº 105.

Dussel, Enrique (1986), "Religiosidad popular latinoamericana. Hipótesis fundamentales", *Concilium*, Nº 206, pp. 9-113.

Fals Borda, Orlando (1961), "La transformación de América Latina y sus implicancias sociales y económicas", *La Nueva Economía*, tomo I, Nº 2, pp. 17-18.

García Canclini, Néstor (1982), *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México.

Germani, Gino (1962), *Política y sociedad en una época de transición*, Paidós, Buenos Aires.

Godelier, Maurice (1978), "La part idéelle du réel", *L'Homme*, XVII, Nº 3-4, pp. 155-188.

Gomes de Souza, Luis A. (1990), "Elementos éticos emergentes en las prácticas de los movimientos sociales" *Páginas*, Nº 104, pp. 17-28.

Gramsci, Antonio (1972), *Introducción a la filosofía de la praxis*, Península, Barcelona.

Gunder Frank, André (1978), *Dependent accumulation and under development*, The Macmillan Press, Londres.

Houtart, François (1977), "Religion et champ politique: cadre théorique pour l'étude des sociétés capitalistes péripheriques", *Social compass*, XXIV, 2-3, pp. 265-272.

Houtart, François y Pin, Emile (1965), *L'Église à l'heure de l'Amériqu[e] latine*, Casterman, Tornaci.

Irarrázaval, Diego (1990), "Utopía autóctona, progreso moderno, Reinado de Dios", *Tópicos '90*, Nº 1, Santiago de Chile, pp. 183-208.

Isambert, François-André (1982) *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, Minuit, París.

Johansson, Cristián (1990), "Religiosidad Popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo", *Anales de la Facultad de Teología*, vol. XLI, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

Lanternari, Vittorio (1982), "La religion populaire. Perspective historique et anthropologique", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 53/1, pp. 121-143.

Lazarte, Rolando (1990), "Detrás de las paredes: el hombre en la sociología", *Cristianismo y Sociedad*, vol. XXVIII/2, Nº 104, pp. 79-91.

Lewis, Oscar (1969), *La vida*, Joaquín Mortiz, México.

Maduro, Otto (1978), *Religión y conflicto social*, Mérida, Venezuela.

Mannheim, Karl (1954), *Ideology and utopia: an introduction to the sociology of knowledge*, Brave-Harrest Books, Harcourt, Nueva York.

Marzal, Juan F. (1967), *Cambio social en América Latina. Crítica de algunas interpretaciones dominantes en las ciencias sociales*, Solar/Hachette, Buenos Aires.

Marzal, Juan F. (1979), *Dependencia e independencia. Las alternativas de la sociología latinoamericana en el siglo XX*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

Morandé, Pedro (1986), "Religiosidad popular como contracultura de la Ilustración", *Nexo*, Nº 7, pp. 54-60.

Morandé, Pedro (1984), *Cultura y modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

Nesti, Arnaldo (1980), "Religion et classe ouvrière dans les sociétés industrielles", *Social Compass*, XXVII, 2-3, pp. 169-190.

Parker, Cristián (1986), *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*, CSRS, Universidad Católica de Lovaina, Lovaina la Nueva.

Parker, Cristián (1987), "Mentalidad popular y religión en América Latina. Notas sociológicas", *Opciones*, Nº 11, pp. 52-92.

Parker, Cristián (1989), "Cultura e identidad popular en Chile", en AA.VV., *Teología de la liberación y realidad chilena*, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago de Chile.

Parker, Cristián (1990), "Perspectiva crítica sobre la sociología de la Religión en América Latina", Ponencia al Coloquio *Culture et religion dans des sociétés en transition, Eurocentrisme ou Polycentrisme*, Universidad Católica de Lovaina, Lovaina la Nueva, octubre. (Por publicarse).

Portelli, Hugues (1984), *Gramsci et la question religieuse*, Anthropos, París.

Ribeiro de Oliveira, Pedro (1972), "Le catholicisme populaire en Amérique Latine", *Social Compass*, XIX, Nº 4, pp. 567-584.

Richard, Pablo (1980), "Religiosité populaire en Amérique Latine, histoire de l'interpretation", *Amérique Latine*, Nº 4, pp. 41-45.

Ricci, F. (recop.) (1977), *Gramsci dans le texte*, Eds. Sociales, París.

Scannone, Juan Carlos (1985), "Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular", *La Antigua*, Nº 26, pp. 55-67.

Schaff, Adam (1973), *Langage et connaissance*, Anthropos, París.

Schmitt, J.C. (1986), "Religion populaire et culture folklorique", *Annales E.S.C.*, XXXI, pp. 941-953.

Süess, Paulo (1979), *Catolicismo popular no Brasil*, Loyola, Sao Paulo, Brasil.

Süess, Paulo (1990), "A multiplicidade das vozes na conquista espiritual das Americas", Ponencia presentada al *Seminario Internacional 500 Años del Cristianismo en América Latina*, 18-21 julio de 1990, Santiago de Chile.

Vidales, Raúl; Kudo, Tokihiro (1975), *Práctica religiosa y proyecto histórico*, CEP, Lima.

Vrijhof, Pieter; Waardenburg, Jacques (eds.) (1979), *Official and popular religions. Analysis of a theme for religious studies*, Mouton, La Haya.

Weber, Max (1974), *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México (*Economía y Sociedad*, 1922).

Zea, Leopoldo (1987), *Filosofía de la Historia Americana*, Fondo de Cultura Económica, México.

Segunda Parte

TRANSFORMACIÓN

Cabría preguntarse si hoy la sociología, que tan eficazmente contribuyó a desencantar el mundo, ayudando a que lo trascendente se transformara en un "rumor de ángeles", para usar la feliz expresión de Berger, en fin, esa sociología que fue tan eficaz en destruir los mundos de fantasía y apariencia en nombre de la verdad científica y de la razón, tendrá algo para dar a ese hombre que se debate en el sinsentido de la megalópolis moderna, masacrado en las garras de un sistema que le saca lo mejor de sí, sus mejores años, su fuerza, su creatividad, para vomitarlo como despojo cuando ya está exhausto, robotizado, imbecilizado, aniquilado como creatura humana. ¿Tendrá la sociología algo que ofrecer a ese hombre?

Rolando Lazarte.

CAPÍTULO 3

MODERNIZACIÓN Y RELIGIÓN: LAS MUTACIONES

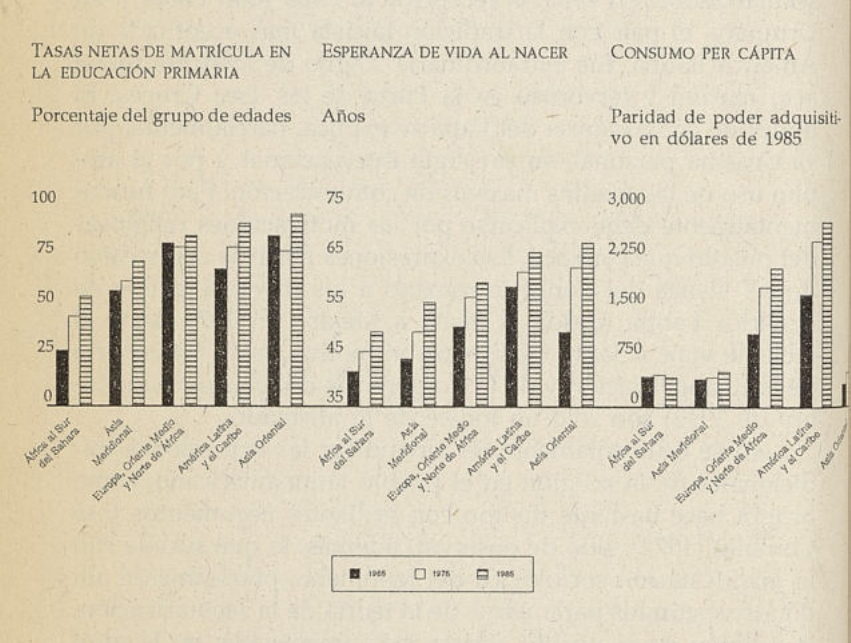
EL HONDO SENTIDO religioso presente en las mayorías populares —incluso en las grandes urbes metropolitanas— pareciera desmentir las tesis sobre el carácter teleológico e irreversible de un desarrollo capitalista intrínsecamente secularizador. En 1987, la recepción al Papa Juan Pablo II en Uruguay, el país con la tradición laicista más acentuada de América Latina, fue extraordinaria. Digno de atención fue el acto masivo y fervoroso en la Plaza de las Tres Cruces. El poder de convocatoria del Papa se explica, parcialmente, por su carisma personal, su prestigio internacional y por el amplio uso de los medios masivos de comunicación. Pero fundamentalmente debe explicarse por las motivaciones religiosas del pueblo que convoca. Las expresiones masivas con motivo de las visitas del Pontífice romano a los diversos países de América Latina (desde la visita a México en 1979 hasta el reciente viaje a Santo Domingo con motivo del V Centenario de la Evangelización y de la Conferencia de Obispos en octubre de 1992) son sólo un índice de lo afirmado.

No se trata solamente de reivindicar las expresiones tradicionales de la religión en el pueblo latinoamericano, como hiciera hace bastante tiempo con brillantes argumentos José Comblin (1972), sino de observar, además, lo que sucede con la manifestación sociológica del fenómeno, precisamente allí donde, según los parámetros de la teoría de la secularización, la religión en el pueblo estaría más amenazada: en la gran urbe de nuestros países en vías de desarrollo. Esta cuestión merece un detenido tratamiento que arranque de los datos más sustanciales del problema.

MODERNIZACIÓN Y PROGRESOS RECIENTES

Una de las mutaciones estructurales más significativas experimentadas por las sociedades capitalistas latinoamericanas durante los últimos sesenta años ha sido su proceso de urbanización e industrialización. Se trata del proceso por el cual va penetrando la civilización urbano-industrial en una sociedad subdesarrollada. Proceso histórico que depende de procesos internacionales cuyas consecuencias en el campo simbólico-cultural son evidentes.

Gráfico A: PROGRESO Y ESTANCAMIENTO EN EL MUNDO EN DESARROLLO.



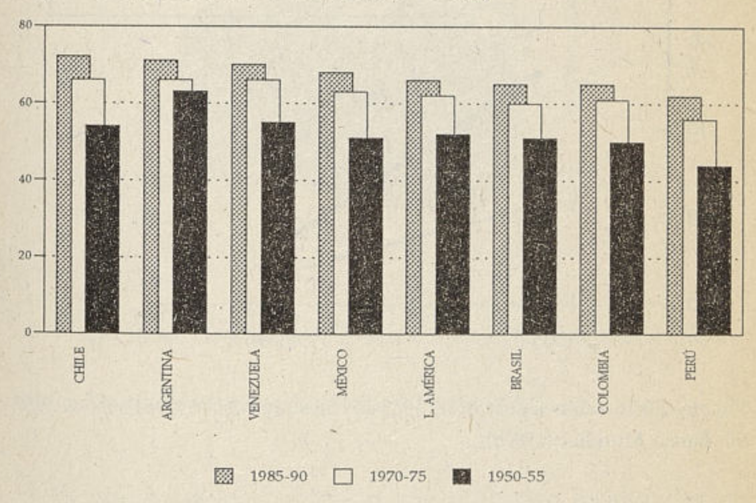
Fuente: Banco Mundial (1990a: 45).

Ciertos indicadores sociales globales para la América Latina muestran que se han hecho progresos considerables en el

desarrollo relativo de los países de la región. Como es posible observar en los cuadros comparativos que adjuntamos, en América Latina han progresado notablemente entre 1965 y 1985 el consumo *per cápita*, la tasa neta de matrículas en la educación primaria y la esperanza de vida al nacer. Este progreso destaca en relación a los avances logrados en otras regiones del Tercer Mundo.

El progreso en las condiciones relativas de vida de la población latinoamericana, sobre todo en los países de mayor desarrollo relativo, se observa en la evolución positiva de la esperanza de vida al nacer que, para el conjunto de América Latina, pasó de 51,8 años en 1950-55 a 66,3 años hacia 1985-90. Así también la mortalidad infantil descendió de 12,51% para 1950-55 a 5,51% para 1985-90 (*Business International*, 1990: 2).

Gráfico B: Esperanza de Vida (1950 - 1990)

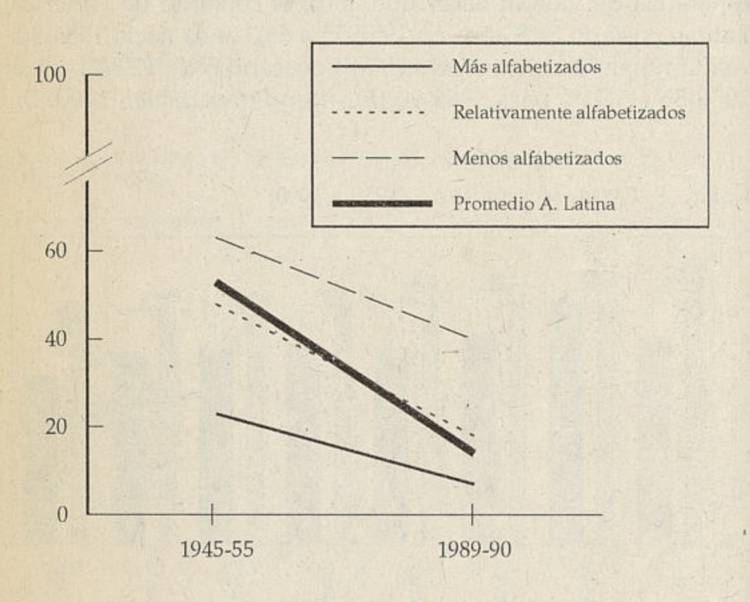


Fuente: Elaboración datos *Business Internacional* (1990).

Los progresos en el porcentaje de la población alfabetizada desde 1945 hasta 1990 pueden observarse también en el Gráfico C. Hace unos 35 a 45 años atrás, el porcentaje de

analfabetos en América Latina era de 44,9%. Por el avance de la escolarización, los programas de alfabetización y educación de adultos y, en general, como resultado de las modernizaciones en el sistema escolar y en la sociedad en general, en 1990 el porcentaje de analfabetos para la región ha descendido al 17,2% como promedio general, siendo para nueve países igual o inferior al 10%.

Gráfico C: DECRECIMIENTO ANALFABETOS (1945-55 A 1989-90)

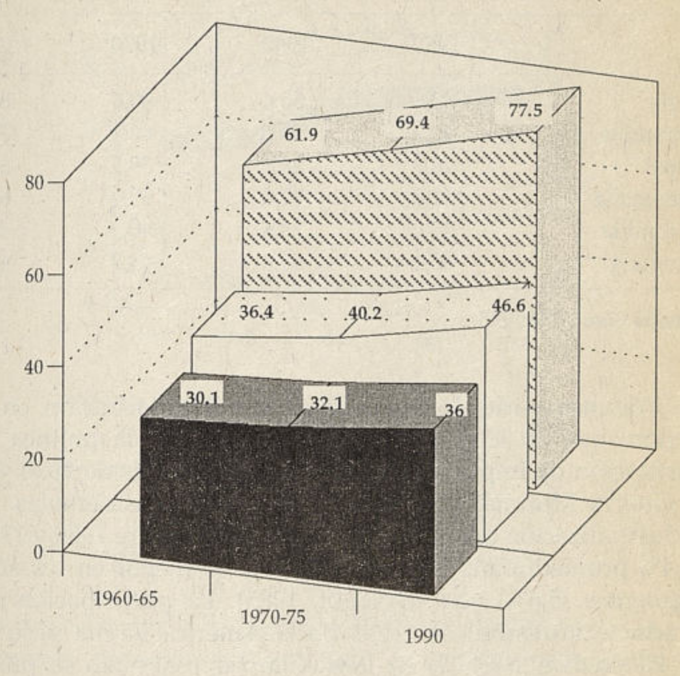


Fuente: Elaboración datos: Años 1945-55: *Bilan du Monde* (1964); Años 1989-90: Banco Mundial (1990a).

El indicador del proceso de urbanización operado en la región, proceso que comenzó en algunos países hacia principios de siglo y se vio reforzado luego de la crisis del 30, muestra un ascenso constante de la proporción de población que vive en aglomeraciones urbanas. Como señala el Gráfico D, entre 1960 y 1990 la población urbana de América Latina

pasó de 36,4% a 46,6% y en los países más urbanizados[1] esta tasa se elevó de 61,9% a 77,5%.

Gráfico D: PROCESO DE URBANIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA (1960-1990)



Fuente: Elaboración sobre datos Banco Mundial (1990b).

El porcentaje de población que habita en localidades de 20 mil habitantes o más, en los países más urbanizados pasó de un 32% en 1950 a 60,1 en 1980 siendo, en algunos casos,

1. Argentina, Uruguay, Chile, Venezuela, Brasil, Cuba, Puerto Rico, México, Colombia y Perú.

para 1980 igual o superior al 65%, como muestra la siguiente tabla:

Cuadro Nº 1: POBLACIÓN QUE HABITA EN LOCALIDADES DE 20 MIL HABITANTES O MÁS

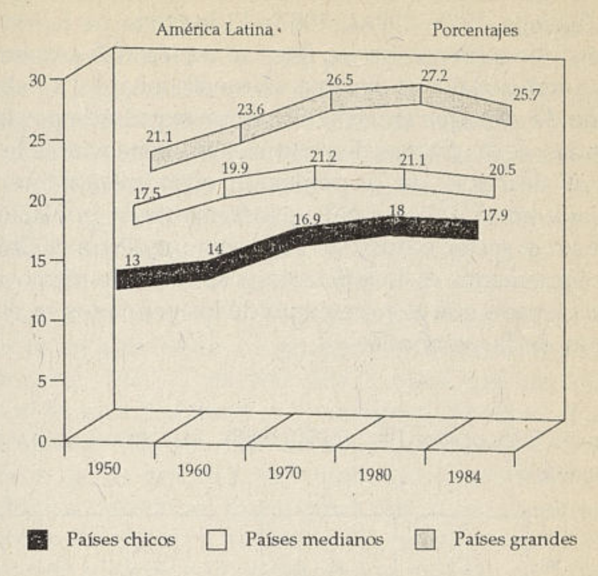
	1950	1960	1970	1980
Chile	42,6	50,6	60,6	81,1
Argentina	49,9	59,0	66,3	70,3
Brasil	20,3	28,1	39,5	67,6
Venezuela	31,0	47,0	59,4	67,3
Colombia	23,0	36,6	46,2	65,4
Uruguay	53,1	61,4	64,7	65,0

Fuente: Sosa (1989: 745).

Por otra parte, los esfuerzos de industrialización en la región, que en algunos países comenzó con la política de sustitución de importaciones, luego que la crisis de 1930 y la II Guerra Mundial lo exigieran, han sido considerables. La industrialización creció a un ritmo dinámico entre 1950 y 1973, (6,4% promedio anual) pero fue un poco menor en los años siguientes (5,6%) (CEPAL-ONUDI, 1985). La participación del producto industrial en el PIB de la América Latina pasó de 19,4% en 1950 a 24,0% en 1984. Claro que alcanzó su punto máximo en 1980, con un 25,2% de participación (Betancourt, 1988). Como se puede observar en el Gráfico E, el grado de industrialización de América Latina es creciente en estas últimas décadas. Sólo que ya se observa una cierta tendencia a la "desindustrialización", fenómeno que desde hace más de dos décadas afecta a los países altamente desarrollados.

Todo pareciera indicar que la situación de la región ha mejorado notoriamente en relación a la pobreza y subdesarrollo en que se encontraba a principios de siglo. Sin embargo, es necesario matizar esta aparente conclusión con el análisis más detenido acerca de las características peculiares del proceso de urbanización e industrialización capitalista periférica en Latinoamérica y el Caribe.

Gráfico E: GRADO DE INDUSTRIALIZACIÓN



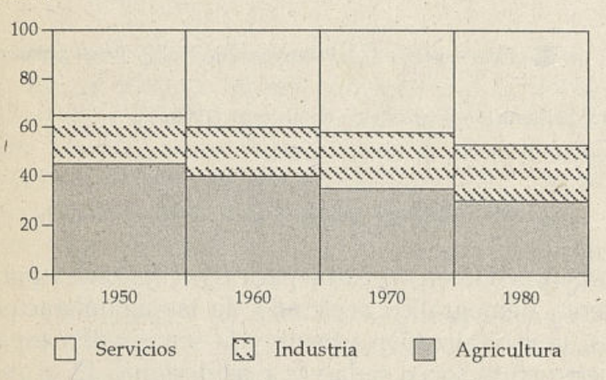
Fuente: Elaboración sobre datos Betancourt (1988:72).

DESARROLLO DESIGUAL Y HETEROGÉNEO

La urbanización en nuestros países se caracteriza por el crecimiento demográfico acelerado de las aglomeraciones sociales, la centralización urbana y la segregación espacial en una estructura social cada vez más desigual. Es el resultado histórico de las peculiares formas y ritmos de inserción de las economías latinoamericanas en el mercado capitalista mundial. A medida que avanza el capitalismo en los países centrales sus efectos se van haciendo sentir en los países periféricos. En América Latina, como en otras partes del Tercer Mundo, la urbanización no se produce, como en el capitalismo avanzado, por el impacto de la industrialización interna. Lo característico de la modalidad que adopta el proceso en el continente es que se produce una clara disparidad entre un nivel y un ritmo relativamente elevados de urbanización desde los años 30-40 en adelante, frente a un

ritmo de industrialización claramente inferior (Davis y Casis, 1957; Castells, 1978; CEPAL, 1983). El impacto de la industrialización dependiente no se hace a través del aumento del empleo industrial y el sistema se revela incapaz de absorber la mano de obra que emigra del campo expulsada por la crisis y el atraso de las formas de producción y tenencia de la tierra. Junto al descenso de la población económicamente activa empleada en el sector rural se incrementa la población empleada en el sector industrial. Pero como muestra el Gráfico F, dicho incremento es insuficiente y se da a un ritmo mucho menos elevado que el incremento de los ocupados en el sector terciario de la economía.

Gráfico F: EVOLUCIÓN PEA (1950-1980) AMÉRICA LATINA (PAÍSES PRINCIPALES)[2]



Fuente: Elaboración sobre datos Sosa (1989: 747).

Otra nota característica que acompaña este proceso de "terciarización" de la economía latinoamericana es que con el crecimiento de una economía que está sometida a grandes desigualdades estructurales, se ve incrementado el llamado *sector informal de la economía.*

2. Los países considerados fueron Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, México, Panamá, Uruguay y Venezuela.

Es éste un rasgo inconfundible del desarrollo y de la modernización periférica latinoamericana. Los mercados de trabajo se muestran insuficientes para absorber el aumento de la población económicamente activa. Los nuevos contingentes de mano de obra crecen, con la elevada tasa de crecimiento de la población, a un ritmo más acelerado de lo que crece la oferta de empleos. Ello genera un excedente de fuerza de trabajo que desemboca en un aumento del contingente de desempleados y subempleados. A la primera población urbana se yuxtapone una masa cada vez más creciente de "sobrepoblación relativa": desempleados o subempleados, o empleados en actividades no productivas y servicios informales (Touraine, 1977; Cockcroft, 1983). Masa que ha roto sus lazos con la sociedad rural y vive segregada espacial, social y culturalmente (Quijano, 1972; Paviani, 1985) en los cordones periféricos de las grandes metrópolis latinoamericanas.

La lógica estructural que explica esta sobredimensionada superpoblación relativa reside en el modelo capitalista de acumulación vigente en Latinoamérica, modelo que depende de la dinámica impuesta por el capitalismo transnacional. Sin embargo, no se trata de una dependencia mecánica que explique la situación por motivos únicamente exógenos, como lo plantean las teorías —ahora clásicas— de la dependencia (Gunder Frank, 1978; Amin, 1973). Se trata de un complejo proceso multideterminado que recibe las influencias de la dialéctica interna de las sociedades latinoamericanas. Estos segmentos abultados de "pobres urbanos" y, en general, la pobreza extrema que, lejos de disminuir, tiende a mantenerse o a incrementarse, en los países de América Latina y el Caribe, no sólo son el resultado de las dinámicas de crecimiento y acumulación dependiente del mercado capitalista internacional, sino que también son el resultado de la conformación histórico-particular de las relaciones sociales, del Estado nacional y de la lucha social y política de cada sociedad particular (Parker, 1986: 45ss).

Por lo anterior, cuando hablamos del sector informal[3] de

3. Para una interesante revisión crítica del concepto de sector informal, ver Hugon (1980).

la economía latinoamericana no lo entendemos en términos dualistas, ya que los marginados no constituyen un sistema autónomo, autosustentado y asimilado, sino un sistema interrelacionado con el sistema formal y dominante de la economía. Esta interrelación se da bajo la forma de la sumisión de esos sectores de la economía al capital, lo que significa que son funcionales al crecimiento del sector más avanzado y a la concentración de la riqueza e incremento consiguiente de las desigualdades. Ello, en términos culturales, significa que no existe una "cultura marginal", ni tampoco una "cultura de la pobreza", sobre la base de un sistema propio, exento de la influencia de la economía, la sociedad y la cultura dominante.

La interrelación entre la economía formal capitalista avanzada de cada nación latinoamericana y la economía informal, atrasada, empobrecida y los segmentos de población pauperizada que viven de ella, se explica en términos más dialécticos por la articulación compleja en un sistema, cuya definición más precisa es la de *heterogeneidad estructural*. Este concepto "alude a la existencia de formas productivas y relaciones sociales correspondientes a diferentes fases y modalidades en el desarrollo de la región, pero interdependientes en su dinámica dentro de los límites de Estados políticamente unificados" (Pinto, Di Filippo, 1978: 17; Pinto, 1973). Se trata de una lógica estructural única, bajo la cual el capitalismo periférico, al progresar, recrea modalidades de producción arcaicas y también crea "nuevas formas tradicionales", particularmente actividades de tipo secundario, pero, especialmente, terciarias independientes, de reparación, negocios y comercialización (Kowaric, 1975).

Quienes se encuentran en este contingente se insertan en el mercado de trabajo de manera muy diferenciada, constituyendo segmentos heterogéneos que conforman, tanto el autoempleo de bajos ingresos como también una pluralidad de formas de organización social del trabajo donde predominan unidades productivas no institucionalizadas, es decir, localizadas fuera del sector productivo formal capitalista; formas de producción capitalistas atrasadas, pre-capitalistas y subcapitalistas en las cuales no hay sino sumisión formal del trabajo al capital. Individuos y familias, organizados en

microunidades económicas que ocupan los intersticios del sistema y desempeñan actividades económicas desdeñadas por el núcleo capitalista moderno, componen una fracción significativa de la fuerza de trabajo en casi todos los países de América Latina.

Cuadro Nº 2: FUERZA LABORAL DE AMÉRICA LATINA HACIA 1980

	En el Sector Informal (*)	*Asalariada* (**)
Bolivia	50,9	38,2
Ecuador	37,9	47,6
Guatemala	33,1	46,9
Perú	32,0	45,1
El Salvador	30,1	59,2
Brasil	27,6	65,3
Panamá	24,6	63,3
Colombia	18,7	53,5
México	18,4	44,3
Venezuela	15,1	64,1
Costa Rica	14,8	75,2
Chile	8,8	66,7
Uruguay	8,0	69,4
Argentina	6,3	71,2

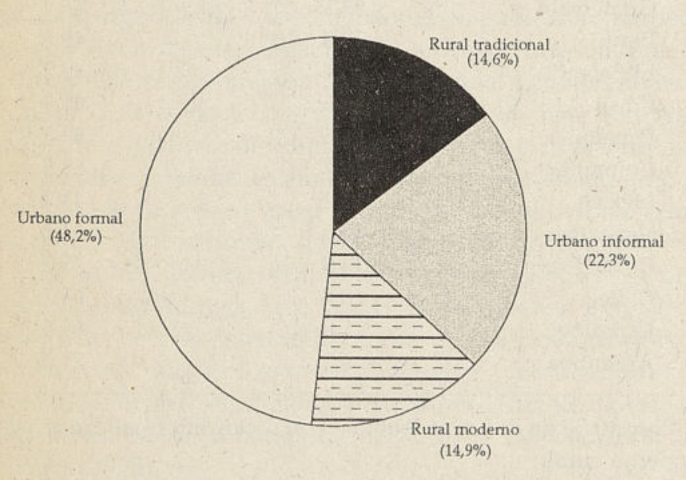
(*) Porcentaje de la fuerza laboral en el sector informal urbano y no-moderno rural.
(**) Porcentaje de la fuerza laboral asalariada, según categoría ocupacional.

Fuente: PREALC (1990:281).

Como es natural, el porcentaje del mercado laboral comprendido como sector informal de la economía, primordialmente de tipo urbano, sumado a lo que constituye el llamado sector tradicional en el ámbito rural de la economía, varía de

acuerdo al grado respectivo de industrialización de cada país y es inversamente proporcional al porcentaje de la población asalariada en la respectiva economía, como muestra el Cuadro Nº 2. Con todo, el porcentaje global de la economía informal sumada a la economía tradicional agraria, dimensionada de acuerdo al tipo de inserción de la fuerza laboral era, en promedio para toda América Latina, del orden del 37% hacia 1980. Lo que está revelando que el sector moderno de la economía latinoamericana apenas se elevaba por sobre el 60% en esa fecha. (Ver Gráfico G).

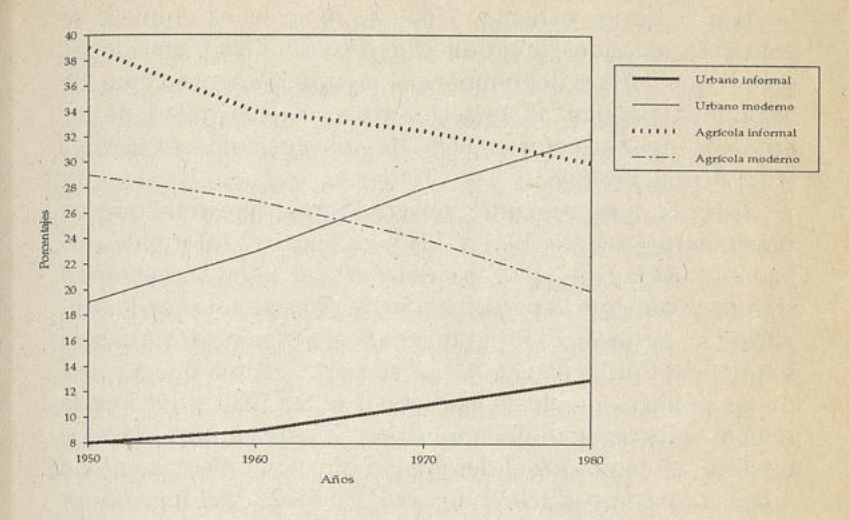
Gráfico G: IMPORTANCIA DEL SECTOR INFORMAL EN LA FUERZA LABORAL DE AMÉRICA LATINA (HACIA 1980).



Fuente: PREALC (1990: 281).

En el caso del istmo centroamericano, como lo muestra el Gráfico H, el incremento del sector informal urbano acompaña la expansión del sector moderno de la economía, en el curso de las últimas décadas. Es decir, el avance modernizador de la economía centroamericana no significa necesariamente la disminución del mercado informal y no-moderno sino, solamente, la disminución relativa de la velocidad de su crecimiento.

Gráfico H: INCREMENTO DEL SECTOR INFORMAL EN LA ECONOMÍA CENTROAMERICANA



Fuente: PREALC (1986: 76).

Estos segmentos informales de la fuerza laboral, de naturaleza estructural, vieron extendida su participación con el discurrir de la crisis económica que ha afectado a los países de la región desde 1981. Esto significa que a un excedente estructural de la fuerza de trabajo se incorporó un contingente coyuntural de considerable magnitud, lo que agudiza un problema que ya era crónico. A pesar del crecimiento constante de la población, el desempleo abierto a causa de la crisis recesiva de los 80 no creció en forma proporcional a la contracción de la actividad económica. Esto se explica porque se evitó parcialmente el desborde de desempleo con la expansión del empleo en el sector informal de la economía, sector de ingresos deteriorados e inestables, extendiéndose de esta manera los niveles de pobreza absoluta y relativa.

Como es sabido, el incremento del sector informal está estrechamente ligado a las estrategias de supervivencia que autónomamente desarrollan los pobres. Al respecto, la II Con-

ferencia Regional sobre la Pobreza en América Latina y el Caribe, celebrada en noviembre de 1990, constataba que en la década de los ochenta, "78% de los nuevos empleos se generó en unidades de producción de hasta diez trabajadores, sector que puede denominarse mayoritariamente como de 'economía popular'. Este sector representó la mitad de los empleos no agrícolas y 65% de los agrícolas en 1987". (C.R.P.A.L.C., 1991: 463).

Estimaciones bastante conservadoras muestran que en Brasil, entre los años 1981 y 1983, los sectores informales urbanos crecieron a una tasa del 6,6% al año, aumentando significativamente la participación de estos sectores en la ocupación no agrícola. El Programa para el Empleo para América Latina y el Caribe (PREALC), por su parte, estima que a causa de las políticas de ajuste estructural entre 1980 y 1985 en la región, el incremento del empleo en el sector informal fue de un 6,8%, en tanto que el desempleo directo aumentaba en un 8,1%, en forma paralela a una caída del 12% del ingreso *per cápita* (PREALC, 1988).

LOS INVISIBLES PARA LA ECONOMÍA

Si bien la pobreza en los países latinoamericanos es un hecho incuestionable, el estilo de desarrollo y el mercado capitalista se encargan de disimular, a través de múltiples artilugios, su impacto y presencia reales. Igual cosa sucede desde la cultura oficial para la cual "el pueblo", o bien, es objeto de uso y abuso, desprecio y discriminación, o bien, sospechosa "curiosidad". Lo cierto es que en la concepción oficial de la historia el protagonista es el "personaje" y jamás las personas que conforman las "masas anónimas", que son las que realmente forjan los grandes acontecimientos. Todo ello proviene de una mirada cosificante, bajo la cual los hombres y mujeres de carne y hueso que viven en la pobreza y están sometidos a múltiples formas de discriminación y marginalización se convierten en "la pobreza", "la mano de obra", "la miseria", cuando no son "los rotos", "los cholos", "los cabecitas negras", etc. Igual cosa sucede con la ciencia económica y las estadísticas que buscan

medir condiciones de vida, inserción en la estructura social, características socioeconómicas de la sociedad.

Es claro que, por el momento, debemos conformarnos con hablar de "los pobres" debiendo recurrir a la mediación conceptual de las ciencias sociales. Y en nuestro caso el determinar con cierta exactitud la situación estructural, coyuntural e histórica de los sujetos que crean y recrean la religión popular resulta de vital importancia. No es casualidad, como veremos más adelante, que sean precisamente los grupos y clases del pueblo, grupos subalternos en la sociedad periférica, los protagonistas silenciosos de este "mundo invisible" que constituye y amplía aquello que hemos venido designando, junto a la ciencia económica latinoamericana, como el "sistema informal".

El estudio de los sectores "pobres" resulta difícil sin advertir que hay una gran controversia acerca de las definiciones conceptuales y operativas acerca de lo que debe entenderse por *pobre* o por *pobreza* (Labbens, 1978). Con todo, aceptando uno de los estudios más elaborados que se hayan hecho sobre América Latina es posible afirmar que, para once países de la región, "a principios de los años setenta, el 40 por 100 de los hogares latinoamericanos eran pobres, con una incidencia de la pobreza del 26 por 100 en las áreas urbanas y del 60 por 100 en las rurales" (Altimir, 1981; Di Filippo, 1982). Es decir, según ese estudio había en esa época unos 110 millones de pobres en Latinoamérica. En 1990, de acuerdo al Informe sobre Desarrollo y Medio Ambiente del Banco Mundial de 1992, había alrededor de 108 millones de habitantes por debajo del umbral de pobreza, es decir, un 25,5% de la población total; en tanto que para la totalidad de los países en vías de desarrollo el índice de población por debajo del umbral de pobreza alcanzaba en 1990 al 29,7%.

El porcentaje de población pobre, en términos de consumo, ha disminuido en los últimos veinte años; sin embargo, debido al incremento de la población, la disminución en el número absoluto de pobres ha sido y será en los próximos años modesta. El informe del Banco Mundial prevé un 24,9% (unos 126 millones) de pobres en América Latina para el año 2.000. De acuerdo a Kanbur, "los progresos en la reducción de

la pobreza se ralentizaron durante los años 80 y se invirtieron en algunos países" (Kanbur, 1990).

Cuadro Nº 3: MAGNITUD DE LA POBREZA EN AMÉRICA LATINA (1985)

	Pobreza extrema		*Pobreza*	
	Millones de personas	%	Millones de personas	%
América Latina	50	12	70	19
Todos los países en desarrollo	633	18	1.116	33

Fuente: Kanbur (1990 : 209).

Otras fuentes, sin embargo, nos indican un mayor número de pobres, lo que lleva a concluir que el informe del Banco Mundial del cual hemos extraído estos datos ha subestimado el número real de pobres en la región. En efecto, en 1990 la II Conferencia Regional sobre la Pobreza en América Latina y el Caribe (1991: 463), que reúne a representantes de alto nivel de los países de la región, sobre la base de un informe técnico del PNUD, declaraba "que *270 millones de latinoamericanos, que equivalen a 62% de la población, viven en condiciones de pobreza,* y de ellos la mayor parte conforma el grupo que concentra el mayor número de carencias".

Estudios realizados para varios países revelan, tanto un aumento sustancial del desempleo, como también, una intensificación del subempleo. Como hemos indicado, para muchos miembros de la fuerza de trabajo que no han logrado integrarse o han sido expulsados del sector moderno, la inserción en mercados no organizados y en actividades no institucionalizadas, constituye la principal alternativa al desempleo, sobre todo por la falta de legislación social o de sis-

temas de seguro social y de acceso a él por parte del trabajador desempleado.

"Los sectores no organizados y no institucionalizados de la fuerza de trabajo, denominados genéricamente sectores 'informales', no agotan el concepto de 'sectores invisibles', sino que están contenidos en estos últimos. Si los sistemas de información estadística existentes en la mayoría de los países de la región son incompletos e inadecuados para comprender la dimensión, estructura y dinámica de los sectores informales, la medición de los otros segmentos invisibles es prácticamente inexistente y sólo asoma en encuestas e investigaciones aisladas de carácter local".[4]

En contraste con la carencia de información, el sector invisible, compuesto por la masa de pobres desempleados o subempleados, o precariamente empleados en la economía formal, en su conjunto, tienen considerable importancia en los países de la región, pues desarrollan estrategias de supervivencia alternativas a las que existen en el mercado formal de trabajo. "La relevancia de tales segmentos no se limita ni a su volumen absoluto ni a su peso relativo, sino que comprende también su papel alternativo en cuanto a las formas de supervivencia de sus miembros" (Max-Neef *et al.*, 1986).

En efecto, para hablar de las clases y grupos subalternos, es decir, aquellos que viven fundamentalmente en situación absoluta o relativa de pobreza, es necesario hablar también de su propia capacidad de respuesta activa a su situación desfavorable en la sociedad. No estamos hablando de números, sino de sujetos humanos que tienen que enfrentar un ambiente adverso. Como los ingresos son insuficientes, los empleos inseguros e inestables, comúnmente no tienen sistemas previsionales o de salud, las condiciones de vivienda son precarias e insalubres, la situación objetiva de miseria se torna

4. Los sectores "invisibles" trascienden "la capacidad de los sistemas de información vigentes, lo que una vez más evidencia que, desde el punto de vista analítico y de la formulación de políticas, dichos sistemas sólo parecen tomar en cuenta lo que puede ser medido. Al carecer de una adecuada base teórica para abordar estos ámbitos, los registros demográficos de fuerza de trabajo y de cuentas nacionales carecen de una orientación básica para producir las mediciones relevantes" (Max-Neef *et al.*, 1986: 65-67).

dramática por el grado de incertidumbre que conlleva. Es perfectamente razonable que esos individuos que tienen insatisfechas la mayor parte de sus necesidades humanas básicas busquen, a veces en forma angustiante, los medios y mecanismos para satisfacerlas, asegurando así la subsistencia, esto es, la permanencia y reproducción de su vida. Por ello, las llamadas *estrategias de supervivencia* (Parker, 1986: 61-63; Rodríguez, 1981; Lomnitz, 1975; Razeto, 1983) de los grupos pobres son formas sociales de acción colectiva que deben ser reconocidas y apreciadas como un fenómeno que tiene una honda repercusión en la construcción del modo de vida y en la cosmovisión de esos grupos que constituyen las mayorías en un continente subdesarrollado.

Megalópolis y pobreza urbana en la periferia

Al proceso de urbanización latinoamericano habría que comprenderlo sociológicamente en el marco del desarrollo desigual y de la modernización periférica de la sociedad. La heterogeneidad estructural es el resultado de un modelo de desarrollo que, como hemos dicho, genera una urbanización acelerada que no va acompañada del incremento del empleo industrial sino de la terciarización y de la expansión del sector informal. Lo peculiar al proceso urbanizador latinoamericano es que no se ha dado en un proceso integrado, equilibrado y homogéneo. Junto con la tendencia a la concentración urbana desmedida en ciertas ciudades, especialmente la capital metropolitana (Pinto, 1985) se da también una asimetría entre la distribución de la población en ciertas regiones urbanas y la distribución de ciertas empresas y actividades económicas de punta y estratégicas (Faria, 1983). Este tipo de desarrollo socioeconómico capitalista heterogéneo y desequilibrado, va aumentando la concentración de la riqueza y las desigualdades sociales, reproduciendo los mecanismos de explotación y marginalización que incrementan constantemente la pobreza en general y la pobreza urbana en particular.

El proceso de crecimiento de las megalópolis en América Latina está bien ilustrado por el caso brasileño. El proceso de

urbanización en Brasil ha sido muy rápido. En 1950 apenas un 36% de la población moraba en las ciudades. Cuarenta años después, esta proporción ha llegado a alrededor del 75% con una perspectiva de expansión acelerada. Se estima que uno de cada cinco brasileños habita en Río de Janeiro o en Sao Paulo.

En la década del 80 el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) señalaba una tasa de crecimiento de 4,24% en las ciudades con más de 500 mil habitantes. Paralelamente, en las diez ciudades principales los índices de una redistribución regresiva del ingreso eran elocuentes. En 1985 las familias que ganaban hasta un cuarto del salario mínimo llegaban al 14,7% del total y un 34,6% sólo recibía hasta medio salario mínimo mensual. De acuerdo a estas informaciones, en la década pasada apenas el 54,91% de los domicilios estaban conectados a la red de agua potable. Sólo en la turística y hermosa ciudad de Río de Janeiro la población favelada pasó de 169.305 en 1950, es decir, un 7,24% de la población total a 962.330 en 1990, esto es, un 15,52% de la población total. El incremento de la pobreza y la exclusión social es el resultado de un modelo de desarrollo que acrecienta una estructura desigual y contradictoria que en América Latina, y particularmente en el caso brasileño, genera un mercado de consumo de cierta magnitud, bastante dinámico, pero sobre todo altamente segmentado. Se ha creado "en otras palabras, una peculiar sociedad de consumo en la periferia del sistema mundial" (Faria, 1983).

El rápido crecimiento de la población urbana en los países cuyo desarrollo es desigual y desequilibrado tiene como consecuencia la miseria, la tugurización, la insalubridad y la contaminación. Sin poder conseguir terreno en áreas urbanizadas los pobres de las ciudades latinoamericanas se han acostumbrado a radicarse en pésimas condiciones en la periferia urbana, habitualmente sin alcantarillado ni suministro de aguas. El alcance de la superpoblación urbana en el continente subdesarrollado se mide parcialmente comparando densidades de población entre ciudades del mundo desarrollado y algunas ciudades latinoamericanas. El cuadro es el siguiente:

Cuadro Nº 4: Densidad de Población ciudades del primer mundo/ ciudades latinoamericanas (Valores aprox. 1987)

Mundo desarrollado	Hab/Km²
Chicago	2.500
Filadelfia	3.000
Londres	4.000
Milán	9.000
Latinoamérica	
Buenos Aires	15.000
Santiago	17.000
Lima	29.000
México	34.000

Fuente: Pearce (1990: 248).

Además de las malas condiciones de vivienda y salubridad, el hacinamiento y la promiscuidad características de los cinturones periféricos de pobreza en las grandes urbes, estos años se han incrementado la contaminación del aire y otros síntomas de polución, empeorando la calidad de vida de la población urbana. Como siempre, los más afectados son el conjunto de clases y grupos populares. A su vez, la lucha por la vivienda y condiciones más dignas de *habitat* han ido generando poderosos movimientos sociales (Kowarick, 1975) agrupados en torno a reivindicaciones que dicen relación con el espacio urbano. Estos movimientos en ocasiones han superado en capacidad de articulación social a los tradicionales movimientos sindicales decaídos por la reducción del tamaño del proletariado industrial y la recesión de los años 80.

Agotamiento de un estilo de desarrollo

El desarrollo del capitalismo latinoamericano fue particularmente desalentador en la década de los 80. Según los recientes informes de la CEPAL (1990; 1992), la magnitud del

retroceso económico y social de los países latinoamericanos y caribeños en esa década justificó llamarla "década perdida".

La preocupación por la falta de crecimiento y de equidad en la región alcanza a diversos círculos y a las mayorías sociales afectadas por los problemas del desarrollo latinoamericano. Aun cuando el reciente balance preliminar de la economía en América Latina y el Caribe de CEPAL (1992), indica un repunte generalizado de la situación en el desarrollo regional, el crecimiento estable con ocupación plena de la capacidad productiva en ocho naciones de la región no garantiza el desarrollo con equidad al que se aspira.

La crisis de los ochenta en América Latina marcó el agotamiento de un estilo de desarrollo que permitió un gran crecimiento industrial y urbano durante más de tres décadas, pero que no ha logrado una tendencia a la mayor equidad, al surgimiento de una capacidad endógena de innovación tecnológica, ni un cambio estructural del modo de inserción de la región en los mercados internacionales (Fajnzylber, 1989).

Empleando el indicador más agregado para medir desempeño económico, el PIB (Producto Interno Bruto) por habitante, éste fue, en 1989, inferior en 8% al registrado en 1980 y equivalente al de 1977. "Si a ello se agrega que dicho deterioro tuvo un sesgo marcadamente regresivo, se puede afirmar que, en relación con el nivel de bienestar material de la población latinoamericana y caribeña, los años ochenta trajeron consigo un retroceso de proporciones mayúsculas" (CEPAL, 1990). En consecuencia, a pesar del crecimiento relativo de 1992 (4,3% promedio, excluido Brasil) los países de la región enfrentan la década de 1990 con el peso de la inercia de la recesión de los 80, con una abultada deuda externa y un creciente drenaje de recursos hacia las economías centrales, una participación menor en el mercado internacional[5] y un proceso de transformación estructural que se

5. "En 1960, el valor de las exportaciones totales de América Latina y el Caribe representaba alrededor del 7,7% de las exportaciones mundiales. Veinte años más tarde, esta cifra se había reducido a 5,5%, y en 1988 cayó a 3,9%. A su vez, la participación de las importaciones bajó de 7,6% en 1960 a 5,9% en 1980 y a 3,3% en 1988. Las cifras revelan no sólo la contracción en el nivel de actividad económica sino también en la capacidad exportadora de los países de la región". (CEPAL, 1990 : 24).

encamina hacia patrones de crecimiento basados en una inserción más abierta y competitiva en la economía mundial, pero que se encuentra en una fase de particular vulnerabilidad (Rosenthal, 1991). El cúmulo de rezagos y desigualdades incrementan las legítimas demandas insatisfechas, sobre todo de los grupos populares y especialmente de los jóvenes.

En cuanto a la industrialización en los años recientes (Buitelaar, 1989) es digno destacar que, en concordancia con la tendencia observada anteriormente (ver Gráfico E), el grado de industrialización promedio de la región bajó de 25,2% a 23,8% entre 1980 y 1989. Ello no sólo se debe a la consecuencia coyuntural de la recesión experimentada, sino más bien a la manifestación adicional de una tendencia estructural a la "desindustrialización". En efecto, la contracción del valor agregado industrial en la región estos años "resultó superior a la del producto en períodos recesivos (...); en consecuencia, el sector manufacturero, en vez de aportar impulsos dinámicos al crecimiento, contribuyó a agravar el panorama recesivo" (CEPAL, 1990: 27). La consecuencia más significativa de este proceso de desindustrialización reside en la modificación de la estructura social. Durante estos años se observa, en efecto, que la importancia relativa y en muchos casos absoluta del proletariado industrial criollo ha descendido y en su lugar crece la importancia y el peso social de los grupos y clases subproletarios, pequeña burguesía empobrecida y otros sectores pauperizados y marginalizados.

En consecuencia, las tendencias estructurales y coyunturales típicas de la *modernización periférica*, a que hemos hecho mención a lo largo de este capítulo, han contribuido, en conjunto, de una u otra manera, al aumento tanto de la pobreza relativa como de la pobreza extrema, fenómeno que se ha dado especialmente en las áreas urbanas. En términos generales la CEPAL estima que en 1980 unos 112 millones de habitantes vivían bajo la línea de la pobreza (35% de los hogares de latinoamericanos y caribeños). Ese número aumentó a 164 millones en 1986, lo que representa ahora un 38% de los hogares[6].

6. Los datos que entrega el informe de CEPAL (1990 : 36) difieren considerablemente de los datos entregados para 1990 por la II Conferencia Re-

Estimaciones del PNUD para fines de la década de 1980 elevaban la cifra a 270 millones de pobres. Esto es, un 62% de la población latinoamericana estaría en esa fecha por debajo de la línea de la pobreza. Por su parte, el PREALC estima que entre 1980 y 1985, a causa de las políticas de ajuste estructural se redujo la participación del gasto en educación y salud en el gasto total en un 3%, se incrementó el desempleo directo en un 8,1%, con una caída del ingreso *per cápita* del 12% en la región. Estos índices se tradujeron en una extensión de la pobreza en un 6%, lo que quiere decir que el número de pobres pasó en esos cinco años de 120 a 160 millones de pobres (PREALC, 1988).

Esta situación de deterioro en las condiciones de vida, especialmente para los sectores y clases de los estratos inferiores, ha acentuado la frustración, las crisis en las relaciones familiares, las tensiones y expresiones de violencia social, particularmente en la juventud popular, cuyas manifestaciones, entre muchas, son la extensión de la delincuencia, la drogadicción y variadas formas de degradación moral y/o rebeldía. Así también se aprecia un aumento de la corriente migratoria desde América Latina y el Caribe hacia los EE.UU. y Canadá.

Por otra parte, el modelo de crecimiento económico capitalista periférico ha posibilitado que en estos años se desarrollen islotes de sectores económico-empresariales con elevadas tasas de concentración de riqueza y niveles de modernidad productiva, a la par con el que se da en los países desarrollados. Especialmente la concentración se ha dado en sectores de la burguesía financiera y exportadora no tradicional. Pero esta modernización se da en una sociedad en la periferia del sistema, sometida a sus contradicciones, por ello es posible caracterizarla como *modernización periférica*. En general, no se puede negar que ciertos indicadores de modernización, como los que revisamos inicialmente, así como ciertos

gional sobre la Pobreza en América Latina y el Caribe (basados en estimaciones del PNUD) y para 1990 por el Banco Mundial y que hemos consignado anteriormente en p. 88. La diferencia en la estimación se debe sin duda a diferencias en las definiciones operativas, y los criterios técnicos de clasificación y de definición y uso de indicadores en la estimación de la pobreza entre las instituciones.

equilibrios macroeconómicos logrados indican, en el largo plazo, un progreso en la región. Sin embargo, ello contrasta con el rezago del desarrollo de estos países en relación al desarrollo de los países altamente industrializados, la precariedad y dependencia de nuestras economías en relación al sistema transnacional y, en el plano interno, la creciente brecha social en la distribución de los ingresos y en el acceso a los mercados. La "floreciente economía de mercado" de la región avanza contradictoriamente sobre la base del incremento de las desigualdades, la exclusión y la explotación. La segmentación del mercado de consumo es cada vez más acentuada.

Modernización capitalista y cambio cultural

Inmersos en los procesos históricos y estructurales que hemos analizado se desenvuelven los cambios en el campo cultural, incluido en este último, el campo religioso.

Esta urbanización e industrialización periférica, sobre la base de un proceso nacional e internacional que conlleva un desarrollo desigual, concentrador y excluyente que acrecienta la heterogeneidad estructural, influye a su vez en forma diversificada y heterogénea, transformando la mentalidad tanto a nivel de las diversas expresiones de la cultura oficial, como en las múltiples culturas y subculturas de las clases medias y de los diversos grupos, etnias y clases populares, tanto rurales como urbanos: A su vez, el cambio de mentalidad genera nuevos modelos culturales que instituyen nuevas prácticas sociales que han contribuido, consecuentemente, al cambio histórico y estructural de estos últimos decenios.

Hasta hace dos décadas la sociología abordaba el tema asumiendo en forma acrítica la teoría de la modernidad norteamericana. De acuerdo a esta teoría, el paso de una sociedad agraria tradicional a una sociedad moderna, urbana e industrial, debía llevar inevitablemente a la *secularización* de los valores. Gino Germani afirmaba que el proceso de secularización "constituye un cambio básico, condición necesaria (pero no suficiente) para el surgimiento de la sociedad moderna-industrial" (Germani, 1969: 15).

El cambio modernizante así comprendido, suponía que la religión pasaría a tener una importancia cada vez menor en el seno de la vida social, siendo sustituida por valores y normas enteramente seculares sin referencia alguna a realidades sobrenaturales. En esto coincidía también el análisis determinista y mecanicista de un marxismo criollo, demasiado aferrado a ciertos postulados clásicos del marxismo ortodoxo. En aquella época la sociología religiosa se inquietaba por el estudio y la conceptualización de la secularización (Poblete, 1975), deseosa de aportar mayor claridad sobre un proceso en curso que se veía como inevitable y que constituía el mayor riesgo que enfrentaba la acción pastoral de la Iglesia. Todavía cierta teología y pastoral viven traumatizadas con el peligro del así llamado "secularismo" en el continente, pero ya la sociología abandonó la secularización como tema central de estudio, aun cuando sea requerido replantearse el problema a la luz de los nuevos antecedentes como lo haremos en un próximo capítulo.

EL PUEBLO LATINOAMERICANO ¿SECULARIZADO?

La exigencia positivista y la deformación sociográfica acechan a la sociología de la religión que pretende muchas veces cuantificar cualidades, como en el caso de la así llamada "secularización". Los datos estadísticos son un indicador válido, pero relativo, que deben ser tomados sólo como ilustraciones para la elaboración de cuadros descriptivos más cualitativos. Revisemos algunos datos para luego dibujar un cuadro comprensivo del fenómeno.

Todavía se conserva el indicador clásico de la "práctica dominical" como instrumento privilegiado para medir adhesión religiosa. Sin embargo, ese indicador debe ser usado y analizado críticamente, ya que se corre el riesgo de identificar "no-practicante" con "indiferente religioso", lo que distorsiona el panorama, dado que una gran cantidad de "no-practicantes" definidos en función de las prácticas oficiales de la Iglesia, pueden ser en realidad muy religiosos. Viven y practican su fe popular bajo fórmulas extra-eclesiales, y por ello

quedan clasificados estadísticamente como "indiferentes". Igual cosa sucede con la categoría clasificatoria de "no-creyente", muy común en encuestas y datos censales. Estudios en profundidad sobre "no-creyentes", especialmente realizados en ambientes populares, nos permiten afirmar que bajo dicha categoría, en la inmensa mayoría de los casos, se encubre a un "disidente religioso", generalmente un disidente del catolicismo hegemónico en la región. En verdad se trata de creyentes, personas que bajo cierta forma se han "secularizado" al racionalizar sus creencias y ritos, pero que en momentos críticos, cuando está tensionado el sentido de su vida, no dudan en recurrir a lo trascendente, sin que ello les traiga complejos o dudas.

En América Latina, el "no-practicante", medido según cánones oficiales es con alta probabilidad, un "practicante popular" y sólo ocasionalmente un "indiferente religioso"; así también el "no-creyente" es muy probablemente un "creyente disidente", parcialmente secularizado, como muestran las investigaciones disponibles.

Por ese motivo el indicador de "ateísmo" parecería más adecuado para medir influencias secularizantes, en un sentido clásico, en la población latinoamericana en general y en los sectores populares urbanos en particular. Sin embargo, el concepto de "secularización", como hemos planteado, deberá someterse a crítica para ser reformulado.

En relación a los datos globales que consigna la *World Christian Encyclopedia*[7], el número total de católicos en el continente hacia 1980 era abrumadoramente mayoritario. Con todo, ese porcentaje ha descendido desde 1900 hasta 1980, en ochenta años, en un 3,6%. Observando el Cuadro Nº 5 podemos constatar que la tendencia al alza del porcentaje de población que profesa el protestantismo y la no-creencia es clara. Lo notable es que el alza del ateísmo es la más moderada en todo este período de tiempo. En cuanto a las otras religiones, entre las cuales habría que incluir a las religiones

7. Los datos que entrega esta enciclopedia están basados en Censos de Población y en encuestas diversas sobre afiliación y adhesión religiosa de la población de la totalidad de los países de América Latina y el Caribe.

sincréticas afro-americanas y a las sectas, hay una tendencia al incremento estas últimas décadas.

Cuadro Nº 5: "POBLACIÓN SEGÚN RELIGIÓN" EN AMÉRICA LATINA (EN MILES)

	1900		1970		1980		2000	
CRISTIANOS	62,00	(95,1%)	263,30	(93,0%)	341,90	(92,2%)	556,70	(89,8%)
Católicos	60,00	(92,3%)	254,00	(89,7%)	329,00	(88,7%)	533,00	(85,9%)
Protestantes	0,95	(1,5%)	8,30	(2,9%)	11,70	(3,2%)	22,40	(3,6%)
Anglicanos	0,84	(1,3%)	1,00	(0,4%)	1,20	(0,3%)	1,30	(0,2%)
OTRAS RELIGS.	2,82	(4,3%)	11,10	(3,9%)	16,30	(4,4%)	34,20	(5,5%)
NO CREYENTES	0,37	(0,6%)	7,30	(2,6%)	10,80	(2,9%)	24,80	(4,0%)
Ateos	0,009	(0,0%)	1,30	(0,5%)	2,00	(0,5%)	4,30	(0,7%)
POBL. TOTAL	65,20	(100%)	283,0	(100%)	371,00	(100%)	620,0	(100%)

Fuente: Barret (1982).

Al estudiar el panorama general para el conjunto de países de América Latina, podemos constatar que no se da, como lo pudiera postular la teoría de la modernización, una asociación directa y monocausal entre grado de urbanización-industrialización y grado de incremento de no-creyentes. Los países con indicadores más elevados de modernización, esto es, con grados más acentuados de urbanización, industrialización y escolarización (Argentina, Uruguay, Chile, Venezuela, México, Brasil, Colombia y Perú, en ese orden) no reflejan una correlación directa con el grado de secularización alcanzado, si medimos secularización de acuerdo al agregado de los "ateos" y los "creyentes sin religión". Como se puede inferir del Cuadro Nº 6, un país con indicadores tan altos de modernización como Argentina no tiene un grado correspondiente de secularización. Algo semejante, aunque en menor proporción, sucede con México y Venezuela. Los casos de Chile, por un lado, y Perú y Colombia, por el otro, revelan cierta

correspondencia entre grados relativos alcanzados de modernización y secularización. Sin embargo, el caso brasileño, por la compleja configuración de sus indicadores hace dudar que precisamente en los casos anteriormente mencionados, la secularización sea resultado de variables causales simples y únicas.

Cuadro Nº 6: RELACIÓN MODERNIZACIÓN - SECULARIZACIÓN

	Índice de Modernización	*Índice de Secularización*
Chile	0,670	0,110
Argentina	0,695	0,033
Venezuela	0,634	0,041
México	0,621	0,066
Brasil	0,603	0,014
Colombia	0,593	0,019
Perú	0,592	0,019

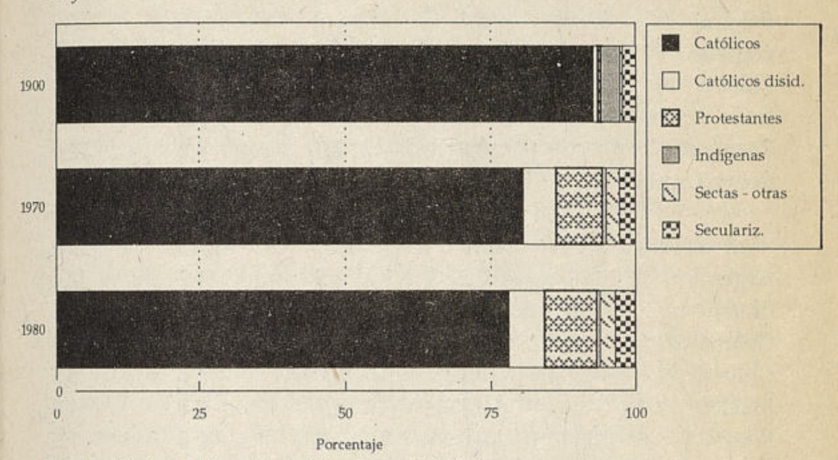
Fuente: Índices elaborados sobre datos proporcionados por el Banco Mundial (1990), Betancourt (1988) y Barret (1982).

Al observar lo que sucede en términos de la evolución de los indicadores religiosos, para los siete principales países de América Latina, constatamos que el porcentaje de población alcanzada por una corriente "secularizante" no crece mayormente entre 1900 y 1980, en cambio es notorio el crecimiento de los protestantismos latinoamericanos, de los "católicos disidentes" y, en menor proporción, de sectas y otras religiones. Es neta la involución del catolicismo mayoritario, así como de las minoritarias religiones indígenas, que hacia el último cuarto del siglo XX pierden la importancia que tenían en los inicios.

A título comparativo los datos disponibles revelan que en ciertos países europeos del centro capitalista, donde el catolicismo o una cultura religiosa análoga (anglicanismo) es mayoritario, el porcentaje de no-creyentes es proporcional-

mente mayor que en los países más industrializados y urbanizados de la América Latina.

Gráfico I: EVOLUCIÓN RELIGIOSA AMÉRICA LATINA SIGLO XX



Fuente: Elaboración sobre datos Barret (1982).

Gráfico J: NO-CREYENTES, EUROPA DEL OESTE Y PAÍSES MÁS INDUSTRIALIZADOS DE AMÉRICA LATINA

Porcentaje en relación a la población total
16
15
14
13
12
11
10
9
8
7
6
5
4
3
2
1
0
1900
1970
1980
2000
Años
Europa
América Latina

Cuadro Nº 7: RELACIÓN NO-CREYENTES EUROPA DEL OESTE Y PAÍSES MÁS INDUSTRIALIZADOS DE AMÉRICA LATINA

	1900	1970	1980	2000
Europa	*0,53*	*6,58*	*9,38*	*14,95*
Bélgica	0,8	5,8	7,5	13,8
España	0,0	2,2	2,9	5,5
Francia	0,3	12,0	15,6	22,9
Italia	0,2	9,0	16,2	23,5
Portugal	0,0	2,3	4,6	10,0
Reino Unido	1,9	8,2	9,5	14,0
América Latina	*0,10*	*1,69*	*2,13*	*3,60*
Argentina	0,2	1,5	1,7	2,4
Brasil	0,1	1,0	1,4	2,5
Colombia	0,1	0,6	0,9	2,3
Chile	0,2	6,0	6,6	8,5
México	0,1	1,7	2,8	4,8
Perú	0,0	0,4	0,5	1,5
Venezuela	0,0	0,6	1,0	3,2

Fuente: Barret, D. (ed.) (1982)

En la Europa capitalista desarrollada, de cultura latina y mayoritariamente católica, en 1980 la media de porcentaje de no-creyentes supera el 9%. En el Reino Unido, país anglosajón, cuna de la revolución industrial y del anglicanismo, dicho porcentaje se ubica en la media. En tanto, para los países más grandes del continente latinoamericano, con indicadores relativos de mayor modernización, la media de no-creyentes no alcanza al 2,5%. Como podemos observar, parece cierto que con el avance de la modernización capitalista en los países centrales se da, efectivamente, un proceso de incremento de la no-creencia, pero no se da semejante proceso en nuestros países.

Así como la tasa de no-creyentes parece avanzar en forma muy reducida para América Latina, el porcentaje de creyentes que abandonan el catolicismo parece elevarse constantemente a medida que crece el índice de urbanización y moderniza-

ción en la periferia, bajo condiciones desequilibradas y subdesarrolladas.

En Lima, según una investigación efectuada en 1977 en sectores populares, frente a un 92,4% de católicos, sólo un 0,4% representaba a los ateos, ello, en una muestra representativa de "pueblos jóvenes" de Lima metropolitana (Kudo, 1980). Asimismo, en Chimbote, importante aglomeración urbana secundaria, sometida a un rápido proceso de modernización, una encuesta efectuada en barrios populares mostraba, en la misma época, una escasa tasa de no-creyentes de sólo 1,1% (Irarrázaval, 1978).

En Brasil, en un estudio efectuado más recientemente en el Estado de Goiás (Rodrigues Brandão, 1987), en el cual se encuestó a un total de 11.068 individuos, los católicos representaban un 87,5% en tanto el porcentaje de protestantes (8,8%), de pentecostales (6,4%) y de otras manifestaciones religiosas (3,2%), aminoran la presencia de los "sin religión" a sólo un 1,4%. El incremento del número de protestantes, y especialmente pentecostales, en las metrópolis, centros de inmigración acelerada, es un dato observado por todas partes en el continente. En otro estudio efectuado sobre la periferia de Sao Paulo, se lograba detectar un 17% de pentecostales (Macedo, 1986, cit. en Rodrigues Brandão: 65).

En un estudio realizado por A. Benko (1975) en Río de Janeiro y complementado con datos obtenidos de una investigación de FERES en Lins, Estado de Sao Paulo y Sao Joao del Rei, Estado de Minas Gerais, se obtuvieron los siguientes datos:

Cuadro Nº 8

	Católicos	*Protestantes (evangélicos)*	*Umbanda Espiritismo*	*Otra relig.*	*Sin relig.*
Sao Joao	98,0	0,5	-	-	1,5
Lins	88,0	2,5	4,5	3,0	2,5
R. de Janeiro	83,9	3,3	6,2	3,5	3,1

Se observa que, en general, desde una ciudad pequeña del interior a una gran metrópolis como Río de Janeiro, hay una transformación de las influencias socio-religiosas. En Sao Joao, una ciudad muy tradicional, el porcentaje de católicos es casi absoluto. Lins, una ciudad sin mayor tradición "católica" se tiende a ubicar en una posición intermedia entre Sao Joao y Río, la ciudad cosmopolita.

A través del Cuadro N° 8 podemos apreciar que un proceso de urbanización de una región de Brasil no necesariamente conduce a un crecimiento lineal absoluto de la secularización en el sentido del aumento de la no-creencia. Junto con incrementarse la no-creencia lo hace también otro tipo de expresiones religiosas extra-católicas y de tinte vivencial como los cultos evangélicos, o sincretismos de origen afro-brasileño o espiritista. Estas últimas, expresiones religiosas típicas de grupos urbanos como las clases medias y las clases populares urbanas marginalizadas.

En estudios que hemos realizado en Santiago de Chile, los datos obtenidos reafirman lo dicho: en 1987 encontrábamos, en una población urbano-marginal, con un porcentaje relativo mayor de origen rural y menos escolarizada, una afiliación religiosa donde hay relativamente menos católicos (74,5%) que la media estimada en un 85% aproximado, y un mayor número relativo de adherentes a cultos evangélicos (11,7%) y sectas (2,7%), que aquellos individuos que se proclaman "ateos", que apenas alcanzaban al 0,9%. En 1990, en tanto, en un sector también popular, pero con una población de origen predominantemente urbano, con mayor escolarización e integración al mercado formal de la economía, quienes se declaraban abiertamente ateos no alcanzaban el 0,1%. Se trataba de una población más católica (82,9%), con menor impacto de los procesos de marginalización y, por lo mismo, más "integrada" al sistema simbólico hegemónico. La autoubicación de clase de los encuestados (un 41,2% dice pertenecer a la "clase media") refuerza esta adhesión simbólica al sistema oficial.

Sin pretender que estas cifras estén dotadas de validez universal, queremos aprovecharlas para reflexionar sociológicamente con ellas. En términos tendenciales podemos

decir que a mayor impacto de un proceso de urbanización periférico, desigual y heterogéneo, menor presión por mantener lazos con la religión católica mayoritaria, mayor pluralismo religioso e ideológico. Aumentan los protestantes, otras religiones y no-creyentes. En cualquier caso, los datos consignados nos llevan a plantear, a título de hipótesis, que el proceso "secularizador" provocado por la urbanización periférica involucra una transformación del campo religioso, quebrando el monopolio del catolicismo e introduciendo nuevas opciones religiosas.

Como conclusión, el conjunto de datos analizados en este capítulo, tanto acerca de los peculiares procesos de modernización periférica del capitalismo latinoamericano, como de su no acompañamiento por una persistente y clara tendencia a la secularización, nos sugieren nuevas interrogantes. De hecho los datos indican que, si bien hay cierto porcentaje de la población que es influida por corrientes secularizantes, en el sentido clásico, es decir, que determinan el declive del peso simbólico de lo religioso en la constitución de los modelos culturales, en la vida cotidiana y en la vida pública, ello se da más bien a contracorriente de la tendencia central que determina, por una parte, la permanencia, aunque erosionada, del catolicismo y, por otra, el incremento de nuevas expresiones religiosas de diverso tipo y, con mayor claridad, en las masas populares latinoamericanas. Lo religioso no se apaga sino que pareciera transformarse en el contexto de una sociedad latinoamericana sometida a una modernización periférica, heterogénea, desigual y con un estilo de desarrollo que se agota. ¿Qué puede esperarse para el futuro?

¿Por qué persistiría en América Latina la religión, a pesar de los procesos de modernización experimentados en estos decenios? ¿No será que en verdad en una sociedad periférica el proceso de avance lineal de una cultura en la cual lo religioso se desdibuja y desaparece sólo estaría retardado? ¿Qué debemos entender entonces por proceso de secularización a la luz de la realidad histórica, estructural y religiosa de la América Latina?

En los próximos capítulos procuramos abordar en toda su magnitud y complejidad los problemas planteados por estas

interrogantes, en el entendido que no siempre las respuestas serán unívocas ni siempre del todo satisfactorias.

BIBLIOGRAFÍA

Altimir, Oscar (1981), "La pobreza en América Latina: un examen de conceptos y datos", *Revista de la CEPAL*, Nº 13, pp. 67-95.

Amin, Samir (1973), *Le développement inégal. Essai sur les formes du capitalisme périphérique*, Minuit, París.

AA.VV. *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago de Chile.

Banco Mundial (1990a), *Informe sobre el desarrollo humano. La pobreza*, Banco Mundial, Washington.

Banco Mundial (1990b), *Social indicators of development. 1990*, The John Hopkins University Press, Washington.

Banco Mundial (1992), *Informe sobre Desarrollo y Medio Ambiente*, Banco Mundial, Washington.

Barret, Daniel (ed.) (1982), *World Christian Encyclopedia*, Oxford University Press, Nairobi.

Benkö, Antonius (1975), "Pesquisa aspectos psico-sociais da religiosidade no Estado na Guanabara", *Síntese*, 2/3, pp. 49-103.

Betancourt, Silvia (1988), "La industrialización latinoamericana: dependencia, deformación estructural y crisis", *Economía y Desarrollo*, vol. 103, Nº 2, pp. 63-75.

Buitelaar, Rudolf (1989), "El debate sobre el futuro de la industrialización en América Latina, o cómo subir la senda escarpada hacia crecimiento y equidad", *Pensamiento Iberoamericano*, Nº 16, pp. 265-271.

Business International (1990), *Global Forecasting*, Service Latin America, Regional Overview, First Quarter.

Castells, Manuel (1978), *La cuestión urbana*, Siglo XXI, México.

CEPAL (1983), *La urbanización, el crecimiento urbano y la concentración en el proceso de asentamiento en América Latina: una visión general*, Consejo Económico y Social, Naciones Unidas.

CEPAL (1990), *Transformación productiva con equidad*, CEPAL, Santiago de Chile.

CEPAL (1992), *Balance preliminar de la economía de América Latina y el Caribe*, CEPAL, Santiago de Chile.

CEPAL/ONUDI (1985), *Industrialización y desarrollo tecnológico 1985*, CEPAL/ONUDI, División Conjunta de Industria y Tecnología, Informe Nº 1, Santiago de Chile.

Cockcroft, James (1983), "Inmiseration, not marginalization: the case of Mexico", *Latin American Perspectives*, Issues 37-38, vol. X, Nº 2-3.

Comblin, José (1972), "Crítica de la teología de la secularización", en *Fe y secularización en América Latina*, CELAM/IPLA, Bogotá, pp. 35-50.

Conferencia Regional sobre la Pobreza en América Latina y el Caribe, "Declaración de Quito", *Comercio Exterior*, vol. 41, Nº 5, mayo de 1991, pp. 463-466.

Davis, Kingsley; Casis, Ana (1957), "Urbanization in Latin America", en Hatt, P. and Reiss, A. (eds.), *Cities and society. The revised reader in urban sociology*, The Free Press, Nueva York, pp. 141-156.

Di Filippo, Armando (1982), "Distribución del ingreso, necesidades básicas, pobreza", *Pensamiento Iberoamericano*, Nº 2, pp. 199-208.

Frisque, Jean *et al.* (1964), *Bilan du monde. Encyclopédie catholique du monde chrétien*, Église Vivante-FERES, Casterman, Pontigny.

Fajnzylber, Fernando (1989), "Industrialización en América Latina: de la 'caja negra' al 'casillero vacío'", *Cuadernos de la CEPAL*, Nº 60, 1989.

Faria, Vilmar (1983), "Desenvolvimento, urbanizaçao e mudanças na estrutura do emprego: a experiencia brasileira dos ultimos trinta anos", *Seminario sobre cambios recientes en las estructuras y estratificación sociales en América Latina. Análisis comparativo de países y perspectivas regionales en los '80*, Santiago de Chile, 12-15 septiembre de 1983, CEPAL, Santiago de Chile.

Germani, Gino (1969) *Política y sociedad en una época de transición*, Paidós, Buenos Aires.

Gunder Frank, André (1978), *Dependent accumulation and underdevelopment*, Macmillan Press, Londres.

Hugon, Philippe (1980), "Dualisme sectoriel ou soumission des formes de production au capital, peut on dépasser le débat?", *Revue Tiers Monde*, XXI, Nº 82, pp. 237-244.

Irarrázaval, Diego (1978), *Religión del pobre y liberación en Chimbote*, CEP, Lima.

Kanbur, Ravi (1990), "Pobreza y desarrollo: El Informe sobre el Desarrollo Humano y el Informe sobre el Desarrollo Mundial, 1990", *Pensamiento Iberoamericano*, Nº 18, pp. 203-221.

Kowarick, Lucio (1975), *Capitalismo e marginalidade na America Latina*, Paz e Terra, Río de Janeiro.

Kudo, Tokihiro (1980), *Práctica religiosa y proyecto histórico II*, CEP, Lima.

Labbens, Jean (1978), *Sociologie de la pauvreté*, Gallimard, París.

Lomnitz, Larissa (1975), *Cómo sobreviven los marginados*, Siglo XXI, México.

Max-Neef, Manfred; Elizalde, Antonio; Hopenhayn, Martín (1986), "Desarrollo a escala humana. Una opción para el futuro", *Development Dialogue*, Número especial, CEPAUR/Fundación Dag Hammarskjöld, Upsala.

Parker, Cristián (1986) *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*, CSRS, Universidad Católica de Lovaina, Lovaina la Nueva.

Paviani, Aldo (1985), "La urbanización en América Latina. El proceso de constitución de periferias en las áreas metropolitanas", *Revista Interamericana de Planificación*, SIAP, vol. XIX, N° 73, pp. 74-95.

Pearce, David (1990), "Población, pobreza y medio ambiente", *Pensamiento Iberoamericano*, N° 18, pp. 223-258.

Pinto, Aníbal (1973), "Heterogeneidad estructural y modelo de desarrollo reciente en la América Latina", ILPES-CEPAL, Programa de Capacitación, Documento DE/18, mimeo, tomado de A. Pinto, *Inflación: raíces estructurales*, Fondo de Cultura Económica, México.

Pinto, Aníbal (1985), "Reto y metropolización: Razones e implicaciones", *Pensamiento Iberoamericano*, N° 7, pp. 23-30.

Pinto, Aníbal; Di Filippo, Armando (1978), "Desarrollo y pobreza en América Latina; un enfoque histórico estructural", *Estudios Sociales*, 4° semestre, N° 18, pp. 11-27.

Poblete, Renato (1975), "¿Secularización en América Latina?", en AA.VV., *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago de Chile, pp. 33-49.

PREALC (1986), *Cambio y polarización ocupacional en Centroamérica*, PREALC, San José, Costa Rica.

PREALC (1988), *Deuda social, ¿Qué es, cuánto es y cómo se paga?*, PREALC, Santiago de Chile.

PREALC (1990), *El sector informal. Más allá de la regulación*, PREALC, Santiago de Chile.

Quijano, Aníbal (1972), "La constitución del 'mundo' en la marginalidad urbana", EURE, III, N° 5, pp. 90-106.

Razeto, Luis *et al.* (1983), *Organizaciones económicas populares*, Programa de Economía del Trabajo, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.

Rodrigues Brandão, Carlos (1987), "Creencia e identidad: campo religioso y cambio cultural", *Cristianismo y Sociedad*, vol. XXV/3, N° 93, pp. 65-106.

Rodríguez, Daniel (1981), "Discusiones en torno al concepto de estrategias de supervivencia", *Demografía y Economía*, vol. XV, N° 2 (46).

Rosenthal, Gert (1991), "Balance preliminar de la economía de América Latina y el Caribe, 1990", *Comercio Exterior*, vol. 41, N° 3, pp. 281-303.

Sosa, José (1989), "Desarrollo económico y concentración urbana en América Latina", *Comercio Exterior*, vol. 39, N° 9, pp. 743-750.

Touraine, Alain (1977), "La marginalidad urbana", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXXIX, pp. 1105-1142.

CAPÍTULO 4

MODERNIZACIÓN CAPITALISTA Y RESURGIMIENTO RELIGIOSO

EN AMÉRICA Latina, como hemos observado, lo religioso manifiesta en toda su magnitud un peso real en la constitución del campo simbólico de la sociedad. Con todo lo que se ha estudiado el fenómeno religioso y el proceso de secularización en la región, hace falta profundizar en la relación que sociológicamente se ha dado entre las diversas formas de expresiones religiosas en los sectores populares y el proceso de urbanización e industrialización de nuestras sociedades y sus efectos secularizantes. Esta profundización requiere retomar, a la luz de las mutaciones contemporáneas, la discusión teórica sobre el proceso de secularización para luego analizar la peculiaridad de la modernización capitalista latinoamericana, a fin de comprender y procurar explicar sus transformaciones religiosas.

URBANIZACIÓN Y SECULARIZACIÓN ¿CORRELACIÓN INEVITABLE?

Cualquiera que pretenda hacer un análisis e interpretación de la relación entre religión y clases populares urbanas en América Latina se encontrará con que no es posible hacerlo sin recurrir a marcos conceptuales e interpretativos que provienen principalmente de la experiencia histórica europea. Es necesario reconocer que todas las aproximaciones teórico-interpretativas (sociológicas o teológicas) dependen o han sido influidas de alguna manera por las visiones euro-occidentales sobre el tema.

Cuando hablamos, entonces, del proceso de urbanización contemporáneo nos referimos principalmente a la modalidad

actual de la urbanización gestada en los países centrales de Occidente, cuyas estructuras sociales iban siendo moldeadas por el capitalismo industrial sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo pasado. En el contexto de ese proceso de industrialización que generaba e impulsaba un proceso característico de urbanización capitalista, las clases populares urbanas emergentes fueron principalmente el proletariado industrial y la masa de trabajadores de servicios (Beaud, 1981: 186ss). Las masas de desempleados, subempleados y pauperizados por el régimen industrial naciente fueron progresivamente reabsorbidas por un capitalismo sometido a crisis cíclicas, pero en el cual la lucha obrera va conquistando mejores condiciones salariales, de trabajo y de vida y que en la era imperialista, especialmente luego de la crisis del 30, y en la posguerra, bajo políticas keynesianas, se convirtió en capitalismo de bienestar.

Tanto el carácter de la explotación del capitalismo decimonónico, como la crisis cultural a que estaban sometidos los campesinos que se proletarizaban, en el contexto de unas iglesias que permanecieron ajenas a dichas clases emergentes, condicionaron una progresiva pérdida de los lazos que las ligaban con la religión oficial. El proceso de secularización provino del cambio en las condicionantes de una estructura social y cultural en rápida mutación a causa de las modernizaciones introducidas por la industrialización y la urbanización. Pero también por la poderosa influencia que sobre las masas proletarias ejercían ideologías secularizantes que anteriormente habían roto con el marco simbólico-religioso que asentaba y legitimaba el *Ancien Régime*. Las masas proletarias abandonaban progresivamente la práctica dominical y cundía la no-creencia.

El cambio en la cosmovisión tradicional del campesino que se proletarizaba fue provocado inicialmente por el desarraigo de su mundo agrícola tradicional, en el cual los ciclos de la naturaleza determinaban su ciclo de vida, influyendo en sus creencias y rituales religiosos. La industria y la vida urbanas reorganizan enteramente el paisaje. El modo de producción capitalista urbanizante va extendiendo su influencia cultural en todos los ámbitos de la vida en la medida en que

éste va penetrando en cada sociedad. El campo simbólico se trastoca: ahora la relación del hombre con la naturaleza deja de ser directa, el hombre se hace menos dependiente y heterónomo y el desarrollo de las fuerzas productivas producen un mundo menos misterioso y arbitrario. La religiosidad providencialista y heterónoma del campesino se ve transformada por el racionalismo creciente y el sentido de autonomía tiende a desplazar todo sentimiento religioso en el proletario. Como dice Weber: "El racionalismo del proletariado, al igual que el de la burguesía del capitalismo altamente desarrollado no puede, en consecuencia, revestir fácilmente una religiosidad. Allí la religión es generalmente reemplazada por sustitutos ideológicos" (Weber, 1964: 506).

A medida que la ciencia y la tecnología iban modificando el paisaje natural, social y cultural, a medida que la sociedad se democratizaba, ésta ya no requeriría de legitimaciones religiosas, y en esa medida la sociedad y el mundo se entenderían en términos totalmente seculares, produciéndose la decadencia de la religión. En numerosos países de Europa Occidental y ciertos países latinoamericanos, los datos empíricos disponibles para el grueso de la población parecían confirmar dicha teoría de la secularización. Pero hay que saber que esos datos son "reconstrucciones" de lo real a partir de determinados marcos teóricos y analíticos propios de cada "enfoque científico". En el capítulo anterior hemos cuestionado ciertos indicadores para medir "evolución religiosa" y secularización. La escasa influencia del proceso secularizador, aceptando incluso la acepción clásica para América Latina, reitera la necesidad de revisar los conceptos e indicadores respectivos.

Hemos hablado de "secularización" en las clases populares urbanas del capitalismo europeo. Sin embargo, ¿cuál es el grado de validez de una teoría de la secularización concebida sobre la base de una experiencia histórica específica trasplantada mecánicamente al análisis de la religión en las clases populares urbanas en América Latina?

Se impone, pues, una aclaración conceptual en lo que concierne a la definición de la secularización, concepto equívoco que debiera referir a un proceso real de transformación

que efectivamente ha tomado lugar en nuestros países con la religión. Esta aclaración del concepto se hace necesaria para analizar, explicar y comprender el cambio religioso y sus vinculaciones analíticas con el resto de manifestaciones sociales y culturales.

SOBRE EL CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN

Antes que nada habría que discutir sobre el complejo y múltiple concepto. "Secularización"[1] es un término acuñado por la sociología hace más de cien años y profusamente utilizado, sobre todo por la sociología de la modernización que asocia irremediablemente uno y otro proceso. No pretendemos reproducir aquí toda una polémica conceptual levantada en años recientes sobre el tema. Sólo queremos retomar la problemática sobre la cual la mencionada "teoría de la secularización" se bate en retirada.

De acuerdo a la tesis clásica de esa teoría el paso de una sociedad tradicional a una sociedad urbano-industrial señala la introducción de una lógica moderna que destruye el edificio tradicional y con él a su cosmovisión religiosa de la vida. En otros casos se insiste en el declive del poder y la influencia de la religión organizada en la vida social. Como se observará, nuestro interés por lo que sucede con la mentalidad popular, entendiendo que allí se produce y reproduce la religión po-

1. El término secularización (*sakülarisation*) introducido por Weber a la sociología (en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*) fue adoptado por los anglosajones y reimportado a los países latinos. Weber designa con el término, tanto la disminución global del carácter religioso de la sociedad, tanto el pasaje de un grupo de una visión religiosa a una profana, como la pérdida de control de ciertos sectores de la vida social por las instituciones religiosas. El término se ha extendido a los procesos de transformación en las representaciones del mundo, lo que Weber llamaba *Entzauberung* ("desencantamiento", "desmagización"). Nosotros lo usaremos más en este último sentido, aun cuando no puede comprenderse como variable aislada del resto de las dimensiones del proceso. Cf. Weber (1977), Isambert (1976a). Para una discusión del concepto véase Krausz (1971), el número especial de *Social Compass* (1973), Fenn (1978), Martin (1978). Sobre la diversidad de significados del concepto véase también a Hill (1976: 285-314).

pular, va más allá de aquella concepción sociológica sobre el campo religioso que, a nuestro juicio, concede excesiva importancia a la religión institucional (religión oficial), es decir, a las iglesias en el mundo cristiano al identificar el declive de su influencia con la secularización.

La reivindicación renacentista del humanismo y el acento puesto en la primacía del sujeto por sobre su dependencia de principios trascendentes, introdujeron las bases culturales e intelectuales para el desarrollo de la ciencia y revolucionaron el fundamento de la cosmovisión feudal cuyo vértice era la concepción religiosa. Lo cierto es que en los tiempos modernos es cuando la conciencia creciente de la autonomía del hombre lleva —sobre la base de la revolución en las formas sociales y la producción características de la sociedad medieval, desarrollando una especialización funcional a nivel del pensamiento sistemático— a la independización del pensamiento secular en términos de filosofía y de ciencias naturales que progresivamente abandonan el tutelaje teológico al cual estaban sometidos. Este proceso ha sido evaluado positivamente por el pensamiento religioso contemporáneo, puesto que constituye un paso en la autocomprensión de una nueva relación, más responsable y autónoma por parte del hombre hacia Dios creador. Pero más allá de esta visión positiva que la teología moderna tiene de un sano proceso secularizador, está la dificultad para definir conceptualmente el fenómeno en términos sociológicos.

En sus *Reglas del Método Sociológico*, Durkheim (Durkheim, 1974) acierta en su crítica al conocimiento espontáneo, aunque no así en la pretensión positivista de despojar a la visión de los hechos sociales de su carga subjetiva. En concreto, la tesis de la secularización ha sido tan ampliamente aceptada por los sociólogos de diversas corrientes que ha pasado a constituir una suerte de premisa de la "sociología espontánea" que ha de criticarse como una prenoción que sustituye a una categoría científica. Como dice Martin, el concepto sociológico de secularización puede considerarse "no un concepto científico, sino más bien un instrumento de las ideologías antirreligiosas" (D. Martin, cit. en Hill, 1976: 286).

Por más que el sentido vulgar sociológico se refugie en

sus prejuicios secularizantes, la moderna teoría sociológica ya no identifica el proceso de modernización con el de secularización. Se acepta —a la luz del resurgir de nuevos movimientos y energías religiosas en sociedades que se consideraban irremediablemente secularizadas— que el proceso de secularización en una sociedad no es lineal, sino reversible e incluye tendencias opuestas (Fenn, 1978: 39). Claro síntoma de lo afirmado es que Harvey Cox, reconocido profeta de la "ciudad secular", ahora reconoce que la dimensión religiosa ha retornado con fuerza y persiste con una carga de valores, energías, fiesta, incluso locura, que puede ser positiva y transformadora[2].

Como plantea Baum, haciendo un breve balance de la sociología de la religión entre 1973 y 1983 sobre todo en el ámbito católico: "Los datos empíricos procedentes de diversas culturas y sociedades muestran que no hay ninguna ley sociológica fija que relacione religión y modernización. En cada parte del mundo es necesario hacer una investigación independiente acerca del impacto de la modernización sobre la religión" (Baum, 1983: 474).

Efectivamente, es necesario precisar el concepto de "secularización" que, sobre la base de una aparente unidad conceptual, recubre una multiplicidad de fenómenos (Isambert, 1976). Krausz (1971), haciéndose eco de las tesis clásicas de Marx, Comte, Durkheim, Taylor y Weber, e integrando todo el debate de la sociología anglosajona de los años sesenta, llega a la conclusión a principios de los años setenta, que es necesario distinguir conceptualmente lo religioso de lo secular. Al contrario de lo que plantean las teorías de la secularización evolucionistas influidas por el positivismo o por concepciones materialistas, la persistencia de la religión en ciertas sociedades desarrolladas plantea una situación paradojal a juicio del autor. Aceptando la definición dada por Wilson (Wilson,

2. En su famosa obra *The Secular City* (1965) planteaba que la modernización y la secularización característica de los procesos de urbanización constituían la fuerza liberadora principal del mundo contemporáneo. En su reciente obra *Religion in the Secular City* (1984) no sólo reconoce la persistencia del fenómeno religioso en la ciudad secularizada sino que además lo celebra como un hecho positivo por su capacidad transformadora.

1966), quien afirma que por secularización debe entenderse "el proceso por el cual los pensamientos, prácticas e instituciones religiosas pierden significado social", agrega, "esta definición es aceptable en la medida en que se recuerde que el proceso no es necesariamente inevitable o irreversible" (Krausz, 1971: 212).

El proceso de secularización es histórico y debe ser analizado en la dinámica histórica al interior de la cual es posible aceptar en un modelo único procesos complementarios. Por una parte, la validez del argumento weberiano sobre la racionalización de la vida social y de las bases de legitimidad del poder y, por otra, la validez del argumento durkheiniano que insiste en que la sociedad moderna tiende a borrar las fronteras que delimitan lo sagrado de lo secular. El proceso es complejo y en ningún caso parece darse una decadencia irremediable de la religión.

Es precisamente el problema de fondo que encaran Berger (1971) y Luckmann (1973), que los lleva a replantearse el proceso mismo de simbolización y de legitimación en la construcción social de la realidad. Para Luckmann, lo central de la conciencia moderna reside en el proceso de individuación y, por ende, de privatización de la fe. Cada individuo selecciona los sentidos últimos que desea dar a su vida. Ello confiere a la experiencia subjetiva una dimensión sagrada, pero al mismo tiempo seculariza la vida pública ya que le resta legitimación religiosa. Sin embargo, si nos atenemos a la definición durkheiniana de religión resulta que la religión surge con la experiencia misma que el hombre adquiere de su entorno, por lo que el hombre siempre estará empeñado en la construcción de un cosmos sagrado para que su experiencia pueda tener significado social y su vida un significado último. Si por secularización entendemos supresión de todo cosmos sagrado, entonces resulta impensable. En su nivel la religión estará siempre presente como fuerza primaria de cohesión en toda sociedad. Lo cierto es que determinadas *formas* de religión son las que van perdiendo influencia y se van transformando.

Para Berger, la construcción de un cosmos sagrado, por medio de los procesos de externalización, objetivación e

internalización se hace necesaria a fin de legitimar la construcción simbólica del *nomos*, modelo significativo general que da significación y coherencia a la vida y permite reducir, manejar y defenderse del absurdo que amenaza a todo orden social. Cuando el *nomos* tiende a identificarse con verdades supremas inherentes al universo, se identifica con el cosmos sagrado y se refuerza legitimándose en él. La religión, como fuente última de significación de lo humano, se erige en criterio estable de legitimación de la cambiante, incierta y precaria realidad social constantemente amenazada por el caos. Sin embargo, en la sociedad moderna las alternativas de cosmos sagrados se multiplican. El pluralismo hace que una religión encuentre difícil mantener su estructura de plausibilidad y se abre la puerta al surgimiento de diversos sistemas de legitimaciones del orden social. Pero con ello la sociedad se seculariza, la religión se pluraliza y torna privada, es objeto de elección personal y se constituyen fuentes parciales de símbolos de las que los hombres toman lo que necesitan para reconstruir su propio orden simbólico significativo.

Como conclusión parcial de las teorías analizadas podemos afirmar que más que hablar de decadencia habría que redefinir el proceso de secularización como un proceso de *transformación* de la conciencia y del sentimiento religioso, transformación que se da a varios niveles y en diversos planos del código simbólico. El más notable cambio de perspectiva en esta problemática es el que se puede observar en un autor clásico ya mencionado, Harvey Cox. La revalorización de las diversas expresiones de la religiosidad popular por parte de Cox, con todos sus componentes simbólicos, festivos y carnavalescos, es también destacada como un fenómeno digno de atención en otra de sus obras recientes, *La seducción del espíritu: usos y abusos de la religión del pueblo* (Cox, 1979). En efecto, el mundo contemporáneo y secularizado ha entrado en crisis. No ha sido capaz de ofrecer perspectivas de sentido trascendente a las masas. En la era de la electrónica, las computadoras, los robots y los medios masivos de comunicación, hemos visto cómo resurgen los sentimientos religiosos, ahora desbordando los canales eclesiásticos tradicionales.

Con todo, a pesar de que debemos relativizar histórica-

mente la teoría de la secularización, rechazando la teleología comtiana, lineal y ascendente que le subyace, debemos reconocer que en los países más desarrollados de Europa Occidental la religión ha perdido significado en variadas esferas de la sociedad. En los países más industrializados y urbanizados esto afecta principalmente a las clases trabajadoras. De acuerdo a numerosos estudios realizados en Francia, España, Bélgica e Italia se concluye que los obreros, aunque en promedio y cualquiera sea el cuadro, son siempre menos practicantes que el resto de la población y es en ese medio que se observa la tendencia a encontrar un mayor porcentaje de no-creyentes, indiferentes y ateos que en las otras categorías socio-profesionales. (Cf. Boulard y Rémy, 1968; Isambert, 1974; Michelat y Simon, 1982; Linz, 1980; Nesti, 1980; Prandi, 1976).

Secularización y religión popular en América latina

En América Latina las teorías de la secularización hacen crisis con mayor evidencia que en los países europeos. En nuestro continente subdesarrollado y dependiente los procesos de secularización han tomado otras características que obedecen, en parte, a la evolución histórica y estructural de nuestros procesos de modernización capitalista y, en parte, al *pathos* cultural de los latinoamericanos vigente en forma especial en nuestras culturas populares.

Una mirada somera a la interpretación sociológica sobre el "catolicismo" en América Latina, desde la década del 50 hasta la Conferencia de Medellín (1968), señala que la preocupación central de la pastoral —y de la sociología religiosa, su sierva incondicional— era la secularización. Se estudiaba la realidad religiosa de las masas de América Latina desde una perspectiva cuantitativa sociográfica o bien funcionalista. Se trataba de una preocupación que nacía desde la Iglesia, asombrada con el "descenso del espíritu religioso y la paulatina penetración del laicismo y de las corrientes materialistas" que iban minando la "médula cristiana de la sociedad", la "inspiración sobrenatural" y tornando ritualista y magra la vida sacramental (Pin, 1963: 35).

Dos años antes que el P. Godin publicara su famosa obra *La France: pays de mission?* en 1943 (cit. en R. Pannet, 1974) el P. Hurtado se había preguntado en un libro, *¿Es Chile un país católico?*, en 1941. Preocupaban el contraste entre las masivas expresiones de la piedad popular y la baja práctica sacramental; las prácticas culturales no se traducían en la vida práctica de una moral familiar, profesional y social. El propio E. Pin, recogiendo las mejores investigaciones y observaciones desde los años 40, en su famosa obra *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano* (1963), detecta la baja considerable de la práctica sacramental, especialmente la asistencia a misa, la confesión y el matrimonio.

El panorama actual no parece haber variado sustancialmente. Los datos que consigna una reciente publicación sobre la situación religiosa mundial para Argentina, Brasil, Colombia, Chile, México, Perú y Venezuela, aunque no del todo comparables y fidedignos, indican que en algunas partes la práctica dominical parece haber bajado considerablemente, sobre todo en áreas urbanas, pero en otros casos la tasa de participación en la eucaristía dominical es muy alta[3]. Sin embargo, estos indicadores son sólo desde el punto de vista de la práctica dominical oficialmente prescrita por la Iglesia. Desde un punto de vista "etnocéntrico" (Ribeiro, 1972: 573), es lógico que se observe la baja en el nivel de prácticas oficiales como indicador de secularización en la sociedad urbana, donde la mayor distancia a la Iglesia-institución estaría asociada a secularización. Sin embargo, se descuida que subyace en los no-practicantes oficiales una categoría poco estudiada y que desmiente la secularización global, los "practicantes populares", en los cuales las prácticas devocionales y protectoras ocupan un lugar central relegando a un segundo plano la constelación de prácticas sacramentales.

Hasta 1968 los estudios sobre la sociología de la religión y específicamente sobre religiosidad popular en América La-

3. Tomando los datos con cautela puede afirmarse que mientras la práctica rural puede llegar al 60% ó 70% de los católicos, en las grandes ciudades siempre desciende y nunca se eleva a 22%, siendo el promedio aproximadamente 10% a 12%. Cf. Barret (1982).

tina abordaron el tema con los métodos de la etnología, con métodos culturalistas o funcionalistas aptos para poner de relieve el grado de cohesión religiosa, como fenómeno cultural y de adhesión a la Iglesia, como fenómeno específicamente religioso, y viendo como disfuncional la práctica religiosa popular para el cambio y la modernización[4]. Se acentuaba el interés por las expresiones "folclóricas, "místicas" y "extravagantes", formas espontáneas e incultas de una religiosidad expandida en los medios pobres, principalmente rurales. Dichos estudios se inspiraban en el pasado, restableciendo su vigencia como sobrevivencia del pasado en el presente. Se trata de una visión estática que no capta todo el dinamismo presente en las transformaciones sociales y religiosas vividas por los diversos países del continente (Comblin, 1968: 10). Además establecen implícitamente un juicio de valor sobre un objeto de estudio que se evalúa desde un catolicismo "puro", en la práctica inexistente. Sociológicamente quien define la "pureza" de esas expresiones de fe serán las elites religiosas, cuya autoridad legitimada extrasocialmente (remite y se funda en un poder hierocrático) viene a definir la verdad desde un ámbito de definición que escapa a toda crítica social.

Por sobre las diferentes tipologías que los diversos autores establecen del catolicismo latinoamericano uno puede rastrear una preocupación compartida, pero no siempre explícita y coherentemente expresada, que tiene que ver con los procesos de secularización. Ribeiro distingue tres grandes ensayos tipológicos vigentes a principios de los 70. Se trata de tentativas que reposan sobre principios diferentes a partir de los cuales se da una determinada combinación de elementos del catolicismo que compone un tipo. Pin y Büntig constituyen

4. F. Houtart y E. Pin en su relevante obra *L'Eglise á l'heure de l'Amerique latine*, (1965), ejemplifican esta posición cuando al hablar del nivel cultural y del tipo de personalidad de los devotos que asisten masivamente a las peregrinaciones, misiones y rituales devocionales, afirman que "no es seguro que corresponda al nivel cultural ni al tipo de personalidad que la ciudad necesita y que deberán poseer las elites de mañana. (...) Una cosa nos parece bastante cierta: no se puede uno apoyar en la participación en esos cultos y devociones para fundar un espíritu de renovación y progreso, a menos que su contenido sea renovado" (pp. 165-166).

su tipo a partir de las motivaciones; Camargo, Bastide, Lalive d'Epinay y, en cierto sentido, Pin y Büntig, a partir de la adaptación a elementos globales de la estructura social (en especial lo rural y lo urbano); y Acevedo, Comblin y Rolim, que buscan los factores de diferenciación a partir de los procesos de difusión y de realización histórica del catolicismo. (Cf. Süess, 1979: 61-112). Pero todas estas tipologías y estudios aceptan el hecho de que la sociedad latinoamericana está en un proceso de transición de lo tradicional-rural y religioso a lo moderno-urbano y secularizado. Esta preocupación y el peso decisivo de la teoría de la modernización vigente hasta esos años se puede observar también en el planteo del problema que estructura el marco teórico de la investigación comparativa de mayor envergadura sobre religiosidad popular realizada por FERES en los años 69-70 [5].

La sociología religiosa no hacía sino asumir lo que uno de los sociólogos latinoamericanos más influyentes de la década del 60, Gino Germani, planteaba sobre la secularización, aceptando en forma acrítica la teoría de la modernización desarrollada por otros autores, como Apter, Eistenstadt y Almond. Para Germani el proceso de secularización constituía un camino necesario (pero no suficiente) para el surgimiento de la moderna sociedad industrial (Germani, 1969; Gomes de Souza, 1982: 160-161). El tema será objeto de preocupación por parte de la sociología de la religión que veía en esta modernización secularizante un desafío inevitable para la pastoral de la Iglesia (Poblete, 1975).

5. La investigación sobre religiosidad popular en América Latina se realizó entre 1969 y 1970 en México por el IMES, en Colombia por ICODES, en Venezuela por CISOR, en Brasil por CIRES y en Chile por CISOC. (Cf. FERES-AL 1969). Así también uno de los sociólogos más destacados por sus estudios empíricos sobre religión popular en Argentina, A. Büntig, planteaba la cuestión en los siguientes términos: "Pero la secularización, objetivamente considerada, es un hecho cultural irreversible, aunque no se produzca de igual forma en todas partes. Ello significa que todos los países tradicionalmente católicos —entre ellos Argentina— tendrán que afrontar dentro de un plazo variable la realidad de un catolicismo minoritario, verdadero fermento en la masa (...). Observamos una secularización que avanza al ritmo acelerado de la urbanización creciente, mientras se está en búsqueda de un nuevo rostro de la Iglesia argentina" (Büntig, 1970: 61).

A propósito de la Conferencia General de los Obispos Católicos Latinoamericanos de Puebla (1979), la religiosidad popular fue uno de los temas en los cuales se puso énfasis. La nueva conciencia de la Iglesia al respecto había despertado en Medellín (1968). Pero en Puebla ya se dába una reflexión con mayor madurez, no ajena tampoco a polémicas interpretaciones (Alliende, 1979; Lozano, 1979).

El Documento de Consulta Preparatorio de la Conferencia ofrecía una visión que insistía en que el hilo conductor de las transformaciones contemporáneas del capitalismo latinoamericano era el paso de una sociedad agrario-urbana a una sociedad urbano-industrial. Dicho paso conlleva el incremento de tendencias racionalistas-ilustradas y a la secularización, frente a lo cual la religiosidad popular, de matriz barroca, se erguía en la síntesis cultural latinoamericana dispuesta a resistir el secularismo. Las críticas no se hicieron esperar. La principal crítica (Gomes de Souza, 1982) decía relación con una visión equivocada de los procesos de modernización capitalista. Se partía de un supuesto equivocado sobre la evolución de los países latinoamericanos que deberían seguir un proceso similar al experimentado por EE.UU. o Europa, tenidos como modelos y términos finales del proceso. Se desconocían los desequilibrios y la complejidad propia de nuestros procesos culturales y religiosos, sometidos a las influencias contradictorias y desiguales de un desarrollo capitalista dependiente.

El tratamiento que finalmente recibió el tema de la "religiosidad popular" en Puebla (1979), fue un avance, claro que con matices. Junto con valorar muy positivamente la "religiosidad popular", se recogieron ciertas tesis discutibles, como aquélla que liga indisolublemente el catolicismo al "sustrato profundo" de la cultura continental. Tampoco se abordó la temática de la secularización con la adecuada ponderación y más bien se observan advertencias en relación a las amenazas del "secularismo" que conlleva la modernización capitalista. Con todo, la revalorización de la fe de los pobres, su "potencial evangelizador" y las ansias de liberación encerradas en la religiosidad popular destacan como logros en la interpretación que la Iglesia hace de la religión popular.

Las actuales aproximaciones pastorales al fenómeno de la secularización suponen todo lo que se ha avanzado desde la Conferencia de Puebla (1979) hasta la reciente Conferencia Latinoamericana de Obispos en Santo Domingo (1992) en cuanto dice relación con la revalorización de la "religiosidad popular".[6]

Las conclusiones de la Conferencia de Santo Domingo (1992) recogen la reflexión sobre la religiosidad popular habida en la Iglesia católica en las últimas décadas. Se la asume como "expresión privilegiada de la inculturación de la fe", fruto del mestizaje racial y cultural y manifestación de la sabiduría del pueblo, aunque se preocupa de rechazar su "sincretismo" y sus desviaciones ajenas a la auténtica fe católica. En cuanto a la reflexión de los obispos sobre el proceso de secularización, destaca su valorización como proceso positivo de la conciencia moderna (Nº 153 y 252) y la crítica al secularismo como fenómeno negativo que desafía a la acción pastoral aparece matizada. Sin embargo, no hay absoluta coherencia en el diagnóstico comprensivo de ambos fenómenos. La secularización y la multiplicación de la religiosidad popular en el continente aparecen como hechos desligados. Subyace en todo el diagnóstico que ilumina la reflexión teológica y las recomendaciones pastorales del documento una cierta ambivalencia entre la valorización de los procesos socioculturales autónomos y la defensa de los dogmas de la fe y de la Iglesia.

Revisando la reflexión en la última década, destaca lo que plantea Marcelo de Carvalho (1983) quien afirma que en América Latina no se pueden asimilar desarrollo tecnológico y secularización. Como en el Islam y especialmente en el Irán de los *ayatollah* o en el Japón superdesarrollado y potencia capitalista, se ha logrado asimilar el impacto de tecnologías avanzadas sin dañar la hegemonía religiosa en la sociedad,

6. Estos últimos años se han multiplicado los estudios y ensayos sobre religiosidad popular en América Latina y la bibliografía sobre el tema se incrementa a diario. Cf. bibliografía reciente en Johansson (1990) y Parker (1986a: 531-548). Ver también Arias (1977), Dussel (1986), Johansson y Pérez (1987), Morandé (1984), Parker (1987), Richard (1980), Samandú (1989a, 1989b), Scannone (1985), Vidales y Kudo (1975).

así también sucede en América Latina. Este autor realiza un agudo análisis del impacto profundo e irresistible de la modernidad tanto más fuerte cuanto más débil y frágil la base religiosa de la legitimación social. En ciertos aspectos algo así ocurre en el continente latinoamericano. Acá la secularización pasaría por la vía del desarrollo, de la economía consumista y su propaganda que mercantiliza la vida, la funcionaliza e introduce en ella una racionalidad instrumental.

La racionalización se hace sentir por las presiones de la vida tecnificada, burocratizada, por la secularización ideológico-política, por el sistema escolar y los medios masivos de comunicación que hoy están extendidos hasta los rincones más apartados. Las gentes reciben así "un conjunto de significaciones y de valores, de culturas y de sociedades que no son los de ellos, que les atraen, y que generan conflictos por su contraste entre las creencias simples e ingenuas y el pensamiento crítico subyacente" (De Carvalho, 1983: 2).

La secularización fragmenta la hegemonía religiosa y, aunque no borra la conciencia religiosa, reduce su impronta en la vida de la gente. A medida que la educación se extiende, la indiferencia religiosa se expande. La educación llena así todos los vacíos de la ignorancia y desafía al pensamiento irracional.

La verdad encerrada en el planteamiento de este autor es sólo parcial. Tratamos de mostrar a lo largo de este trabajo que el proceso de secularización es muy complejo y encierra contradicciones que no desembocan en la pérdida irremediable de todo sentido religioso en la vida de las clases populares.

La evidencia empírica e histórica tiende a coincidir más bien con Dussel (1986), para quien el pueblo latinoamericano en su vida diaria obtiene el sentido y da significación al mundo y a su vida, a su familia, a su trabajo, a la vida y a la muerte, no del sistema educacional y de la cultura de los *mass media*, ni siquiera de los partidos de izquierda, sino de sus propias formas religiosas.

Intentamos mostrar que el problema de la secularización y la religión popular es más complejo de lo que se ve a simple vista en América Latina. Es cierto que el sincretismo religioso es un elemento típico del cristianismo popular latinoamericano (Marzal, 1986). Pero está equivocado aquel diagnóstico que

plantea que en la confrontación con la modernidad secular contemporánea, la vitalidad religiosa del sincretismo popular no ofrece sino muy poca solidez (De Carvalho, 1983:1).

MODERNIZACIÓN Y RELIGIÓN

Siguiendo a Weber podemos ver en el campo económico y en el campo político los vectores institucionales decisivos de la modernidad y por ende de la "secularización". "Históricamente, las instituciones modernizantes por excelencia han sido el *moderno capitalismo industrial* y el *moderno Estado burocrático*. Y siguen siéndolo en gran medida, aunque actualmente hay que tener en cuenta una serie de evoluciones bastante importantes. Y la más importante de ellas es que, desde la revolución industrial, la producción tecnológica ha adquirido su propia dinámica (y fuerza racionalizadora) autónoma que ya no está ligada a los concretos programas económicos del capitalismo" (Berger *et al.*, 1979: 99-100).

En cuanto dice relación a la conciencia moderna, es posible distinguir a ciertos portadores primarios de la modernización y a ciertos portadores secundarios (Berger *et al.*, 1979). Los primeros, el mundo industrial, el aparato burocrático del Estado y la tecnología. Entre los segundos encontramos a la urbanización, a la escolarización y a los medios de comunicación, entre otros. Esta distinción entre portadores primarios y secundarios es analíticamente necesaria, pero desde el punto de vista de lo que sucede en la sociedad actual, insuficiente para describir las características secularizantes de las modernizaciones. En concreto, si bien la organización industrial del trabajo y la burocratización estatal moderna son agentes de racionalización y provocan "desencantamiento" no sucede igual cosa con la moderna tecnología informática y tecnotrónica que tiene un poder simbolizador cualitativamente distinto. En el caso como se da la modalidad modernizadora en América Latina, habremos primero de revisar la peculiaridad de sus procesos de urbanización e industrialización. Ellos son de por sí agentes de racionalización, pero, al mismo tiempo, lo son de transformaciones que no llevan, por razones

estructurales, prácticas, históricas o, simplemente por la autonomía relativa del sujeto para producir sus modelos religiosos, a la disolución de lo religioso. Junto a dichos factores heterodoxos en la evolución modernizante de la sociedad latinoamericana hay que analizar el peculiar proceso por el cual penetra la revolución informática que está trastocando todo el campo simbólico de las certezas y paradigmas en los cuales la sociedad moderna asentaba sus mejores esperanzas.

De acuerdo a la tesis durkheiniana, la necesidad de cohesión de toda sociedad posibilita el surgimiento de nexos religiosos en toda colectividad. Ahora bien, esos nexos significativos pueden ser explícita o implícitamente religiosos (religión invisible). Que la actividad de simbolización, ritualización y referencia al orden trascendente sea llamada "religión" o bien sea alguna forma de mitología o ideología que se constituye en su sucedáneo, importa al momento de analizar y evaluar la composición del campo religioso en cada sociedad histórica y sus diversas funciones legitimadoras (o deslegitimadoras) y posibilita comprender evoluciones de situaciones pre-modernas a la sociedad moderna. Pero desde el punto de vista de la construcción del campo simbólico de cada grupo social, en el marco de una formación social con un sistema de estratificación diferenciado y complejo como el contemporáneo, esa distinción entre lo religioso y lo no religioso dice relación mucho más con la peculiaridad de la construcción de cada cosmovisión de clase o grupo. Ella interviene en la reconstrucción que cada grupo social (las clases populares, en este caso) hace de lo natural, lo social y el sentido de la vida, a partir de sus particulares necesidades y procesos de simbolización y lenguaje.

La religión en América Latina parece verse privatizada, como plantea la teoría de Luckmann, pero lo es de una manera cualitativamente diferente a aquella que tipifica al mundo burgués desarrollado. El núcleo estructurante de las relaciones sociales capitalistas clásicas, a saber, la relación capital-trabajo, en todas partes del mundo se ha secularizado, en el sentido que ya no requiere de legitimaciones religiosas. Como consecuencia, en los países altamente desarrollados, la secularización se había extendido a otras esferas de la realidad y

la religión se había polarizado hacia las esferas más privadas y más públicas del orden institucional, especialmente hacia las del Estado y la familia. La religión cumplía, entonces, ciertas funciones ideológicas y revivía como oferta de sentido para grupos cada vez más plurales. Pero con la revolución informática ese panorama tiende a cambiar, como analizaremos más adelante.

En América Latina específicamente, si bien ha operado esa polarización hacia lo público y lo privado, ello sucede en la sociedad y para cierta clase alta y elites intelectuales. Para las amplias mayorías —de sectores populares y clases intermedias— lo religioso se reproduce en el espacio familiar, pero no se privatiza del todo ya que sigue cumpliendo importantes significaciones y funciones para la cultura popular.

La religión puede tender a pluralizarse, como observa Berger (1979) y como hemos afirmado y desarrollaremos más adelante, pero no pierde por ello su estructura de plausibilidad y su capacidad de refuerzo simbólico de las legitimaciones nomizadoras. No en el sentido de que las relaciones económicas y políticas requieran y reproduzcan legitimaciones religiosas. Más bien en el sentido de que el peso simbólico de lo religioso en la construcción del sentido de la vida, del *nomos*, protector del absurdo[7], reconstituyente de sentido en medio de la in-

7. A diferencia de lo que plantea P. Berger pensamos que el cosmos sagrado no reduce su acción a la legitimación del *nomos* ordenador de los significados de la vida. A esa "protección" de una construcción social dinámica y siempre precaria —cuestión que dice relación principalmente con una visión conservadora de la reproducción del orden significativo— se agrega una función creadora, transformadora, generadora de visiones alternativas del mundo (utopías) —cuestión que dice relación con una visión dialéctica de la reproducción del sentido. Si la función de reproducción del orden significativo se aloja principalmente en las diversas instituciones del orden social, la función transformadora de ese orden significativo, la generación utópica de nuevas significaciones, de nuevos *nomos* alternativos, se aloja, como proceso dinámico y siempre creador, en los sujetos colectivos, en los movimientos y prácticas históricas de los grupos y clases sociales determinados. El privilegio de las estructuras, en este caso, lo es de las funciones de reproducción del orden; el privilegio de los sujetos sociales, en especial de los actores subalternos cuyos intereses coinciden con una voluntad de cambio, lo es de la funciones transformadoras de los modelos culturales y religiosos.

certidumbre, generador de nuevas esperanzas para la inmensa mayoría de la población latinoamericana, es un hecho sociológico y cultural que tiene consecuencias imprevistas sobre la propia construcción de la cultura latinoamericana. La sociedad latinoamericana atraviesa por un proceso de pluralización cultural y religiosa, más por efecto de la transformación del campo religioso y de la dinámica social e histórica de los actores sociales que como consecuencia directa de una estructura social que se moderniza en un sentido clásico. Con todo, las recientes "modernizaciones", en cuanto tienen como consecuencia un incremento del sector informal y de los sectores "invisibles para la economía", así como por la forma que adquiere la revolución tecnotrónica e informática, repercuten directamente revolucionando las pautas culturales.

Efectos sociológicos de la urbanización latinoamericana en las expresiones religiosas del pueblo

Las teorías clásicas de la urbanización postulan que con la desintegración del orden feudal y el surgimiento del modo capitalista de producción surge el *"urban way of life"* (Wirth). (Cf. Remy y Voyé, 1976). El moderno proceso de urbanización surge de la introducción del modo capitalista de producción. La industria moderna reorganiza el paisaje y gesta un nuevo modo de producir y reproducir la vida económica, social y cultural. Con la liberalización de la mano de obra, la sumisión del trabajo al capital, la concentración de la población en aglomerados urbanos, la mercantilización, automatización y burocratización se modifica el ritmo de la vida y las relaciones sociales se tornan impersonales y anónimas.

Todo el campo simbólico de la sociedad se va transformando. Cesa la relación directa con la naturaleza y las relaciones sociales se ven mediatizadas por los productos manufacturados. El desarrollo de la ciencia y la técnica y de la mentalidad ilustrada que lo gesta, se difunden a través de la escolarización y los medios de comunicación de masas. La vida se internacionaliza y el mundo aparece cada vez menos como misterio insondable.

Si la religiosidad tradicional del campesino estaba orientada por un sentimiento de dependencia de fuerzas divinas heterónomas que se procura controlar y aplacar por medio de la manipulación mágica, ahora la religiosidad del proletariado moderno tenderá a racionalizarse y su religiosidad se desvanecerá (Weber, 1964). Para el proletariado moderno el mundo se presenta más manejable, depende de su trabajo y de fuerzas sociales, lo que introduce una conciencia de autonomía racional en su vida. Los procesos naturales ya no pueden ser influidos por la magia o la providencia. Con ello cesa el "providencialismo" característico de la religiosidad tradicional (Prien, 1985: 294-298). Su racionalismo ya no reviste una fe religiosa que pasa a ser suplantada por sustitutos ideológicos.

Si bien esta teoría funcionalista sobre las mutaciones secularizantes de los procesos de urbanización capitalista puede ser parcialmente válida bajo ciertas condiciones históricas, ella se muestra insuficiente para explicar los procesos de secularización vividos bajo las particulares condiciones de urbanización subdesarrollada en América Latina, más todavía con la complejidad que introducen las transformaciones socioculturales recientes.

En casi la totalidad de los países latinoamericanos ha tenido lugar un proceso de modernización capitalista que conlleva un proceso de secularización del campo político e ideológico (Míguez Bonino, 1974). Sin embargo, a pesar del cambio que introducen las transformaciones en las fuerzas productivas, el paso de la sociedad "tradicional" a la sociedad "moderna", con toda la carga de racionalización y "desencantamiento del mundo" —para usar la terminología weberiana— no alcanzan a afectar sino a las capas más superficiales de la diversidad cultural latinoamericana y primordialmente a la cultura de las elites y grupos dominantes, precisamente a aquella cultura "letrada" e "ilustrada" que se caracteriza por un grado acentuado de permeabilidad a la racionalidad instrumental de la moderna sociedad capitalista de consumo. Sin embargo, en el caso de la modernización de los Estados nacionales en América Latina y de la casi totalidad de los países no-occidentales del Tercer Mundo, las pautas modernizantes de la burocratización estatal coexisten y a

veces se entretejen con pautas tradicionales en las relaciones sociales en el campo político. En realidad el Estado burocrático en América Latina no se instaura como tal sino que se reproducen lazos tradicionales, como el clientelismo, el compadrazgo, el caciquismo u otros. Esto no sólo se explica por la existencia de diferentes marcos de referencia entre el burócrata moderno y el usuario de la burocracia[8], sino por la configuración de las redes informales de la organización burocrática latinoamericana que contribuye, con mayor frecuencia, a recrear lazos de interacción de tipo tradicional.

PECULIARIDAD DE LA URBANIZACIÓN Y PLURALIDAD DE MODELOS RELIGIOSOS

La dinámica estructural que provoca la modernización capitalista en América Latina, con su peculiar "urbanización", el incremento de la terciarización de la economía, la heterogeneidad y desigualdad estructural y el aumento del sector informal, condiciona la reestructuración de las relaciones de clases y la posición de clase de los grupos populares en la sociedad.

Las transformaciones estructurales que hemos caracterizado en el capítulo anterior traen como consecuencia una heterogeneización de las clases populares urbanas en los países latinoamericanos. Junto al proletariado clásico encontramos al proletariado típico del sector menos desarrollado de la industria, el comercio y los transportes. Proletariado con muy baja calificación, con escasa remuneración, no sindicalizado y sin previsión social. Por otra parte, el sector "invisible" se amplía con una inmensa masa de subproletarios que encuentra ocupaciones muy diversas en el sector informal de la economía subdesarrollada. Vendedores ambulantes, trabajadores independientes, servicio doméstico, pequeños comer-

8. "...el cliente de la burocracia no tiene que entrar en el marco de referencia del burócrata para entrar en interacción con él... Esto puede significar simple y llanamente, que un gran número de personas sigan esperando milagros del Estado sin entender en absoluto los mecanismos que harían falta para realizar esos milagros" (Berger, 1979: 125).

ciantes empobrecidos, entre otros, a los cuales se agrega una "sobrepoblación relativa" de enormes proporciones, subempleados o desempleados crónicos. Además está el mal llamado sector "inactivo", dueñas de casa, estudiantes y jubilados, que en verdad es bastante activo y que constituye un segmento muy importante en los sectores populares. En las poblaciones periféricas se concentra una enorme masa de familias populares, hacinados urbanos, obligados a subsistir en condiciones de extrema miseria y desamparo sin oportunidades sociales e insatisfechas sus necesidades básicas.

Esta heterogeneidad de situaciones de clase tiende a generar un campo de representaciones culturales y religiosas también heterogéneo, en mayor o menor correspondencia, por la mediación del campo de prácticas del actor colectivo con sus posiciones de clase.

Al mantenerse la mayoría de los sectores populares urbanos en condiciones de extrema miseria y sobreexplotación, integrados sólo parcialmente al capitalismo dominante y su modo de vida, la religión de matriz tradicional cobra un nuevo sentido. Por otra parte, el sector de las clases trabajadoras integradas al capitalismo, más escolarizadas, incorporadas a organizaciones barriales y sindicales, tenderá a ver racionalizadas sus creencias y rituales. Pero el mundo de vida del trabajo estará sólo parcialmente expuesto a la influencia modernizante de la tecnología industrial en la conciencia y, dada la autonomía relativa del campo religioso, se originan diversos modelos más éticamente influidos, o bien secularizados *internamente* (Isambert, 1976b), pero la religión subsistirá como fuente de sentido latente en su cosmovisión.

En el caso del subproletariado y la masa de pobres urbanos, menos escolarizados y generalmente más influidos por la cultura campesina de origen, su marginalización social determinará un conjunto de prácticas que condicionan su visión de la vida y de la fe. Las difíciles condiciones de existencia, la insatisfacción de sus necesidades vitales, les lleva a ensayar una serie de estrategias que —reforzando lazos solidarios— generan una red de prácticas de supervivencia (Lomnitz, 1975). El hambre, la falta de vivienda, vestuario y salud, eleva los umbrales de incertidumbre. Ella crece cuanto más inestables

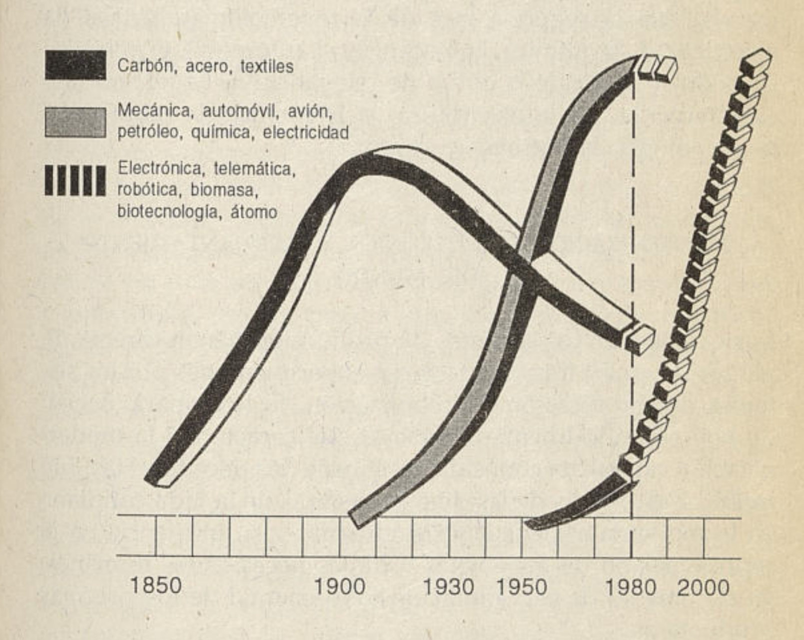
las condiciones de empleo. Por ello ciertas interpretaciones han generalizado la teoría de la "cultura de la pobreza" (Lewis, 1969), que postula la desintegración y anomia de los pobres como fuente de comportamientos irracionales (ver Prien, 1985: 819; Büntig, 1970: 99; Süess, 1979: 92). En efecto, un rasgo que parece caracterizar a la cultura popular es su inmediatismo, el "vivir al día". Pero ello obedece no tanto a una incapacidad de previsión racional de quienes viven en esta situación, sino a su capacidad de adaptación eficaz a las condiciones estructurales de dominación, las que tornan su vida cotidiana muy inestable.

El suelo de incertidumbre social y cultural da origen a un sentido religioso caracterizado por un fuerte sentido de dependencia de los poderes sobrenaturales (Marzal, 1970). El recurso mágico-religioso a la Virgen, a los santos, al Espíritu Santo, a las ánimas o espíritus, sea bajo la forma del catolicismo tradicional, del pentecostalismo popular o de los cultos sincréticos como la umbanda, compensa y sustituye simbólicamente lo que la sociedad dominante niega efectivamente: atención de salud, medios de supervivencia, satisfacción institucional de las necesidades (Bentué, 1975). La vida del subproletario en la urbe está sujeta a los ciclos e imponderables de su dependencia social y ha roto su relación directa con la naturaleza, por lo que ya no depende de los ciclos naturales. Ahora debe enfrentar la incertidumbre del cambiante "mundo social" de la sociedad urbano-industrial y de consumo de la cual depende. Los ciclos de empleo $\rightarrow$ desempleo $\Rightarrow$ miseria han sustituido a los ciclos de la siembra $\rightarrow$ lluvia $\Rightarrow$ cosecha, lo que en todo caso prolonga el sentido subjetivo de dependencia de condiciones externas inmanejables que por medio del recurso simbólico a la mediación de lo trascendente se procura tornar "manejable" y, por ende, reducir la amenaza del sinsentido. Así, la religiosidad de las masas en la urbe se transforma en una suerte de "estrategia simbólica de supervivencia" (Parker, 1986b) que contribuye a la reproducción del sentido de la vida, reinstaurando, por la vía del cosmos sagrado protector y favorable en la empresa de la supervivencia, el *nomos* que aleja toda inseguridad y amenaza destructora del orden significativo y de la propia vida en estas clases marginalizadas.

REVOLUCIÓN INFORMÁTICA, UMBRAL DE INCERTIDUMBRE Y RELIGIÓN

Con el advenimiento de la sociedad post-industrial, la revolución científico-técnica que presenciamos está transformando el mundo de manera casi tan decisiva como lo hizo desde fines del siglo XVIII la revolución industrial. Junto con la revolución en las fuerzas productivas es todo el edificio cultural el que está siendo remecido.

Gráfico K: TRES REVOLUCIONES INDUSTRIALES



Fuente: I. Kerkhofs: *Panorama des valeurs en Europe: Permanence et adaptation*, Coloquio *"L'Ethique dans le débat public"*, enero 1989.

Uno de los procesos centrales que tipifican este salto cualitativo de la humanidad contemporánea reside en el avance

de la tecnología de la informática y de las comunicaciones. Hay ciertamente otros tres terrenos en los cuales se da este salto: la automatización y robotización, la energía nuclear y los avances de la biología (microbiología, ingeniería genética). (Cf. Schaff, 1987). Con el avance de la electrónica el mundo de las comunicaciones se ha visto sustancialmente alterado: basta con mencionar, a modo de ejemplo, el televisor y los medios audiovisuales, la comunicación electrónica y vía satélite, la informática, el mundo de los computadores personales y la telemática. Como es posible observar en el Gráfico que adjuntamos, hacia la crisis del 30 se comenzó a dejar atrás la primera fase de la revolución industrial caracterizada por la revolución del carbón, los textiles y el acero. Desde 1980 pierde vigencia la segunda fase de la revolución industrial (la electricidad, la química, la mecánica, el automóvil, el petróleo, el avión) y asciende la curva de relevancia de la tercera fase caracterizada por la electrónica, la telemática, la robótica, la biotecnología, la biomasa y el átomo.

MODERNIZACIÓN TECNOTRÓNICA Y REENCANTAMIENTO DEL MUNDO

Los cambios en los sistemas de producción tienen directa repercusión en las transformaciones experimentadas por los sistemas de significación y simbolización. El imaginario social[9] de hoy es radicalmente diverso al que caracterizó la modernización capitalista conocida hasta hace dos décadas. Hay que reubicar el análisis de las diversas esferas de la vida cotidiana en la moderna sociedad post-industrial y su influencia en la representación de los objetos y de las necesidades humanas, en el contexto de esta mutación fundamental de los sistemas productivos.

9. Esta consideración sobre el "imaginario social" (concepto de G. Durand) se inspira en Michel Maffesoli, *El desarrollo de la vida cotidiana en el mundo moderno*, Conferencia dictada en la Facultad de Sociología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, noviembre de 1990.

Asistimos a un punto de inflexión de la historia caracterizado por el reemplazo de los factores productivos clásicos. Estos eran el trabajo, los recursos naturales y el capital, pero ahora se agrega un cuarto factor que resulta decisivo: la información. La información procesada como informática, es decir, como conocimiento convertido en unidad de información. Por primera vez en setenta y cinco años la fábrica es reinventada desde sus diagramas iniciales y están en revisión crítica las formas convencionales de organización de la producción, las características del proceso de trabajo, las pautas de consumo y otros aspectos de la vida social, política y cultural (Gatto, 1980).

A su vez, el avance vertiginoso en el uso del tiempo, causa y consecuencia de dicha productividad, acelera el sentido subjetivo del tiempo y genera un conjunto de necesidades que dicen relación con el ámbito de la comunicación y de la simbolización. Las necesidades productivas, por su parte, determinan procesos cuya complejidad se acrecienta porque conllevan una "proliferación de variedad" en las modalidades de la actividad económica, lo que determina un incremento en las relaciones de variables lineales y no-lineales a considerar. Se ha roto, en consecuencia, la idea de un tiempo lineal y predecible, "se ha roto la simetría del tiempo histórico" (ILPES, 1986). Por ello, como plantean los teóricos de la planificación, asombrados con estas mutaciones, la capacidad de planificación disminuye por la reducción de la predictibilidad y el incremento del umbral de incertidumbre en los procesos sociales (Costa-Filho, 1990).

Con el aumento considerable de la productividad del trabajo y el incremento del tiempo ocioso se abre un espacio de consumo que rápidamente ha sido llenado por las nuevas tecnologías. El surgimiento de la "sociedad de masas", en contraposición a la cultura de elites que caracterizaba al capitalismo industrial clásico, es un fenómeno contemporáneo, que se asienta en el hecho de que el mercado se ha ampliado, ya no sólo en términos cuantitativos, sino ahora también cualitativamente. ¿En qué sentido? Al decir cualitativamente nos estamos refiriendo a la reinversión del mecanismo típico capitalista que otrora estaba centrado en la

posesión como articuladora de los otros sistemas de necesidades.

En la medida que la producción social y la evolución histórica del capitalismo posibilitan ya la satisfacción de las necesidades básicas (en los países desarrollados), en esa misma medida surgen nuevas necesidades a la luz de los nuevos objetos-mercancías generados al amparo de la revolución en la estructura productiva actual (cf. Parker, 1991). Estamos frente a la presencia de un tipo peculiar de mercancía —la mercancía tecnotrónica— cuyo valor de uso no sólo genera la posibilidad de satisfacer una posesión material y una posición social, sino que, al mismo tiempo, ofrece la posibilidad de la satisfacción de necesidades de tipo mucho más profundo, del orden simbólico-cualitativo. Esto es, si empleáramos el esquema progresivo de la escala de necesidades de Maslow (cf. Maslow, 1963), estamos frente a bienes-objeto que apuntan a constituirse en satisfactores (reales o ficticios) de necesidades superiores, sustitutos funcionales de las instituciones de socialización en la sociedad tradicional. Los modernos medios de comunicación, un televisor, un video, un computador personal, el minitel, por citar algunos ejemplos, no sólo posibilitan que el sujeto entre en contacto con otros sujetos, es decir, no sólo actúan como medios de comunicación entre un receptor y un emisor. Estos objetos se transforman en verdaderos "iconos electrónicos" con toda la ambigüedad de su carga sagrada (Cox, 1979): tremendos y fascinantes. Se trata de mercancías-símbolos que en realidad posibilitan la "reinvención" de todo un mundo radicalmente distinto, que supera los límites restringidos de la vida cotidiana y, en ese sentido, "cambian la vida" del sujeto receptor. Se trata de un valor de uso "simbólico", es decir, un uso a través del cual ya no se limita a la funcionalidad del bien, sino que al mismo tiempo posibilita una entrada "creativa" (sólo en apariencia porque lo que genera muchas veces es una pasividad, una nueva forma de alienación) a un "mundo diferente". El "uso" no consume al bien, sino que consume la vida del sujeto, pero en un acto aparente de "transformación" productiva, transformando la "naturaleza" de la cotidianidad en una "segunda naturaleza", el "Mundo Feliz" de la industria cultural que

viene a reencantar el mundo de nuevas fantasías y misterios, produciendo de paso nuevas identificaciones sociales y colectivas y agrupando a conglomerados que cuantitativamente aparecen dispersos y asilados en la multitud, en la "masa", pero que, por medio del carácter emblemático de este nuevo tipo de mercancía "simbólico-productiva", genera nuevos sentimientos de pertenencia y solidaridad social. La necesidad de integrarse a este "nuevo mundo" tecnotrónico, la nueva religión[10] electrónica, se transforma así en una necesidad "básica", la de reintegrarse al nuevo mundo que está emergiendo, una reintegración que se hace sobre la base de la satisfacción de las necesidades básicas y la competitividad por la adquisición de los bienes de la "distinción" social.

Con el incremento de la productividad y la producción a escala, este tipo de bienes tecnotrónicos es cada vez más accesible en el mercado transnacionalizado. Por ello, como la mayoría, cada vez más, tiene acceso a esta nueva mercancía cuyo valor de uso es la simbolización, ya no hay "necesidad" de reinventar nuevos mundos si éstos vienen dados por el accesible y barato valor de cambio de estas nuevas mercancías. La necesidad de poseer, la propiedad privada incluso, ya no es decisiva, o lo es sólo en apariencia. Lo decisivo ahora es esta nueva necesidad de participar en el "Nuevo Mundo" simbólicamente producido por las mercancías tecnotrónicas.

Hay que reconocer que en la sociedad post-industrial hay también otro tipo de mercancías (no tecnotrónicas) que adquieren cada vez más esta capacidad simbolizadora: la droga, el deporte, el cultivo de las artes marciales y los cultos orientalistas, entre varios otros. De esta manera, a medida que la ciencia-técnica penetra cada vez más la cotidianidad de la vida contemporánea, lejos de funcionalizar la vida, esta se resignifica[11]. Piénsese, por ejemplo, en la enorme energía creadora invertida en la producción del cine-video y especialmente en las seriales de televisión y las famosas "teleseries" latinoa-

10. Re-ligare: necesidad de ligarse al icono electrónico revestido de poderes transcendentales, creadores y regeneradores de diversos mundos.

11. Ver un interesante debate sobre el impacto de la ciencia-tecnología moderna en la vida cultural de Oriente y Occidente en L. Morren (1989).

mericanas. El acceso al "Nuevo Mundo" no siempre es directo, pues muchas veces es operado en forma vicaria a través de los mecanismos de la simbolización comunicacional.

Estamos, pues, frente a una nueva realidad en la cual una cosa es cierta: la vida cotidiana ha dejado de ser "chata", "plana", "desencantada". Ahora, en este nuevo mundo, se rompe la rutina de la vida y esta se llena y rellena de esas nuevas fantasías —casi oníricas— de una sociedad cuyos sueños utópicos están dormidos y cuyo sueño enajenante se presenta como la nueva utopía. Lo cuantitativo, lo extenso, el tener más, ya no es problema. Ahora estamos frente a un sistema de necesidades según el cual el hombre debe "cambiar de mundo", es decir, participar como espectador en una empresa de transformación simbólica en la cual sus secretos anhelos se trasmutan en "necesidades" que deben ser satisfechas en este nuevo mercado de bienes tecnotrónicos.

Así es un hecho sociológico característico de las últimas décadas del siglo XX que en las modernizaciones recientes, a diferencia del poder "desencantador" de la tecnología previa, se genera una dialéctica *secularización - sacralización,* en tanto los bienes seculares son convertidos por la moderna industria tecnotrónica en nuevos mitos, "resacralizando" así los espacios de funcionalidad introducidos por la propia racionalidad científico-técnica. Los vectores resacralizantes de esta sociedad emergente desplazan ciertamente a las religiones tradicionales, pero en ocasiones generan espacios en torno a los cuales las viejas religiones se regeneran transformándose internamente, o bien, nuevas religiones y movimientos religiosos emergen.

La modernización capitalista subdesarrollada

El impacto de esta modernización capitalista informática en las sociedades subdesarrolladas se hace mucho más dramático por el carácter peculiar de sus procesos históricos, por su dependencia de los mercados y del sistema mundial y por su heterogeneidad estructural interna. Junto con darse en forma paralela y compleja la conjunción de las tres revoluciones

industriales arriba analizadas, esta modernización compleja se da en el contexto de una sociedad extremadamente desigual.

En el mundo subdesarrollado y periférico, los procesos de modernización tienen lugar de modo cualitativamente distinto a como se dieron en otras sociedades que alcanzaron la modernidad en el pasado. En la actividad industrial o manufacturera moderna y, en general, en el sector formal y moderno de la economía latinoamericana, el proceso modernizador no se da afectando la conciencia de la totalidad de los trabajadores que allí laboran de manera idéntica. Esto porque, por una parte, el sistema se moderniza de manera diferencial y no requiere que la totalidad de los obreros tengan el mismo nivel de preparación y capacitación y, por otra parte, porque los trabajadores de la moderna empresa formal, aun cuando sometidos a relaciones tecnológicas modernas, pueden relacionarse con la empresa sin participar totalmente, o participando de un modo mínimo de su *ethos* ilustrado-moderno. En el caso de la empresa moderna industrial clásica este *ethos* se caracteriza por tener un marco de referencia cognitivo que proviene del paradigma cartesiano, donde el significado pragmático de la técnica supone una relación causal según los patrones de la mecánica newtoniana. Pero con la revolución informática y el cambio en los paradigmas de la física contemporánea rápidamente ese *ethos* de la empresa moderna y formal se está transformando y afectando así la conciencia de los trabajadores que allí laboran. Además la tendencia al incremento del sector servicios, así como el aumento del sector informal en las economías subdesarrolladas, determinan un doble proceso: por un lado, la reproducción de formas productivas tradicionales no-modernas y, por otro, la emergencia de manera paralela de formas productivas de muy avanzada tecnología informática con su racionalidad complejizante, que eleva los niveles de incertidumbre, derribando los paradigmas "instrumentales" de la previsibilidad propia de la mentalidad cartesiano-industrial anterior. El mundo aparece en ambos espacios como menos manejable, más arbitrario, y se genera un nicho simbólico en el cual hay mayor probabilidad para que resurjan aquellos misterios que durante siglos han angustiado a la conciencia humana.

La modernización de la sociedad y la economía experimentadas con gran rapidez estas últimas décadas en casi todos los países desde México hasta la Patagonia muestran una sociedad pujante y secularizada. Pero ello es solamente una punta del iceberg. Junto a paisajes urbanos de modernas construcciones y relucientes rascacielos, coexisten millones de lúgubres y miserables tugurios y chozas en las ciudades y el campo de nuestros países. La heterogeneización estructural no sólo se traduce en la terciarización de la economía, en el incremento de polos desiguales de desarrollo local y regional, en una diversidad muy amplia de desarrollo técnico entre empresas, en niveles muy diversos de productividad del trabajo en la economía, sino en el acrecentamiento de las economías informales y sus submercados marginales, semilegales e ilegales. Todos esos procesos infraestructurales generan condiciones de posibilidad de prácticas sociales no-modernas. No por automatismos o determinismos derivados de una "teoría del reflejo" (ya superada) sino por la dialéctica de las prácticas cotidianas e históricas de producción y reproducción de los sujetos subalternos que escapan al mercado y a su lógica del valor de cambio.

Mientras sigue operando la lógica global de la acumulación según la cual las necesidades de posesión constituyen la clave del sistema, las clases populares tendrán insatisfechas —en términos generales— sus necesidades básicas. Mientras tanto, las clases pudientes logran acceder a un mercado que no tiene nada que envidiar a los mercados de las metrópolis.

Las clases populares están en una situación doblemente perjudicada, por cuanto no tienen satisfechas sus necesidades básicas y los mecanismos de ajuste económico los empobrecen más y, sin embargo, reciben el influjo de un mercado y de su *marketing* —que no pocas veces procuran resistir abierta o inintencionalmente— que genera simultáneamente las necesidades de posición y de simbolización. Y, en tanto más dramática la situación de miseria y sobreexplotación, mayor tendencia a la búsqueda de una "salida" a la situación por medio de la compra de bienes de uso simbólico, sean estos tecnotrónicos (televisión, videos) o bien tradicionales "seculares" como la droga, los juegos, la bebida, o bien tradicionales

religiosos, como el reavivamiento de sus prácticas y ritos mágico-religiosos.

Pero en la dialéctica de la historia toda modernización es portadora de contradicciones cuya manifestación puede darse como procesos o utopías de contramodernización. Se trata de una dinámica subterránea. Son contraprocesos que encierran el germen de construcciones socioculturales alternativas —sobre la base de la reconstrucción del pasado (reaccionarias) o de la construcción del futuro (revolucionarias)— aun cuando no se den hoy las condiciones adecuadas para su realización plena, o jamás lleguen a darse. En esta época la industria cultural produce estas nuevas mercancías productoras de símbolos y, aunque vende en el mercado "pedazos de cultura envasados" (valor de cambio), por efecto de sus "usos y lecturas" (valor de uso) se encarga de revivir las fantasías simbólico-rituales, la magia y el misterio, en suma, el trasfondo mítico de la humanidad ahora funcionalizado hacia la lógica del cambio. Pero la mentalidad humana en este ambiente moderno se rebela y vuelve su mirada hacia los viejos dioses en una búsqueda espiritual que no cesa. Por ello el reencantamiento del mundo a la luz de la crisis de esta modernidad, genera movimientos de religiosidad —principalmente no-religiosa (o secular) en las sociedades desarrolladas— y específicamente de tipo religioso en las sociedades del Tercer Mundo.

En América Latina las "necesidades superiores" de tipo religioso otrora atacadas, si no cuestionadas, como necesidades alienantes, con funciones efectivamente enajenantes en muchos casos históricos, aparecen y reaparecen como fuente de un "sistema de necesidades" que ahora reasume lo humano. Es un sistema de necesidades que es posible encontrar en el mundo de los objetos y las transacciones que teje —entre otras— la cultura popular. De esa cultura popular que vive en los intersticios del sistema, integrada sólo marginalmente al mercado formal contemporáneo donde impera la mercancía y su valor de cambio y el *ethos* modernizante de la industria.

Efectivamente, en el caso de los trabajadores industriales, condenados a verse reducidos por efecto de la desindustrialización, están sólo parcialmente expuestos a la dinámica

modernizadora del mundo del trabajo y sus tecnologías clásicas. Tanto ellos como las mayorías "invisibles" están expuestos a las nuevas tecnologías tecnotrónicas y a su capacidad resimbolizadora. Por efecto de estos procesos desequilibrados y heterogeneizantes de las modernizaciones en América Latina, las mayorías sociales tienen el constante peligro de no asegurar su subsistencia cotidiana y por ello su mundo simbólico debe ser reforzado por efecto de las legitimaciones del cosmos sagrado para proteger o infundir nuevas energías y esperanzas. Esto explica por qué la cultura popular en muchos casos históricos aparece como cultura parcialmente resistente o, en otros, como contracultura de la cultura oficial dominante y modernizante. En el mundo de los objetos-bienes de esta cultura popular (bienes que no necesariamente tienen valor de cambio) el objeto religioso es resignificado por el sujeto popular en códigos alternativos a aquellos que comúnmente le asigna la religión oficial. En el caso de las culturas populares, el "icono electrónico" tiende a verse opacado por los "iconos religiosos" reales de su propia producción simbólica.

DINÁMICA Y COMPLEJIDAD DE LA "SECULARIZACIÓN" RELATIVA

Concluyendo, podemos afirmar que los procesos de la urbanización capitalista en la situación latinoamericana, por su carácter subdesarrollado y dependiente, no conllevan automáticamente hacia un proceso de secularización que vaya disolviendo todo el sentido religioso en las clases populares. Las transformaciones estructurales tienden a "modernizar" ciertas esferas de la vida pública, especialmente por el influjo de la escolarización y de los medios de comunicación pero, paralela y complejamente articulados, se dan dos procesos adicionales. Las nuevas formas que adopta la economía en estos países, va ampliando ciertas condiciones de explotación y de marginalización de vastas masas populares que las predispone a resistir naturalmente ciertos factores secularizantes de la modernización implantada. Pero la introducción de las

revolucionarias pautas culturales de las nuevas tecnologías originan espacios de resignificación mítico-simbólico y generan un caldo apto para la revitalización de las prácticas y creencias religiosas. En otras palabras, la modernización capitalista y su lógica pluralizante, y de creciente complejidad, crea las condiciones para una "secularización" en el sentido clásico, pero en el mismo movimiento, para la dialéctica superación de esa tendencia, la "resacralización" de la vida moderna. Esta tendencia se acentúa, dando un salto cualitativo que la transmuta, en los países subdesarrollados y dependientes por efecto de las propias contradicciones y paradojas sobre las cuales evolucionan los procesos modernizadores en estas regiones.

Por otra parte, el giro histórico de las iglesias con su "opción preferencial por los pobres" ha favorecido —al menos parcialmente— un reencuentro con la red de prácticas cotidianas de las culturas populares, generando condiciones bajo las cuales sus tradiciones religiosas van siendo transformadas. Esta transformación es todavía incierta a causa de la involución de las orientaciones del catolicismo hacia una política más conservadora (aunque populista) y la penetración agresiva de denominaciones y sectas fundamentalistas estos últimos años. En particular, la Iglesia católica podría perder su mayor influjo en las masas populares más integradas a los procesos modernizadores, reavivando tradiciones religiosas de dudosa vigencia futura a causa de su rigidez para adaptarse al cambio.

Es indudable que la evolución estructural que introducen los procesos de urbanización e industrialización capitalista influyen en el campo religioso. En el caso de las clases populares latinoamericanas, como hemos visto y profundizaremos, su sentido religioso no se desvanece sino que se transforma. Ciertamente hay una racionalización progresiva de las creencias y prácticas religiosas en el pueblo, y dependen de los condicionamientos de clase de los sujetos, pero sus convicciones religiosas resisten tenazmente, por una aculturación pasiva o activa, reproduciendo una religión que se ve transformada en sus expresiones y significados, o bien inventando creativamente nuevas respuestas religiosas a los desa-

fíos impuestos por los cambios estructurales, culturales e históricos, como veremos en los próximos capítulos.

En efecto, el campo simbólico-religioso es el resultado, a la vez que el orientador de las prácticas de los actores sociales. Estos actúan en el espacio que delimitan los condicionamientos estructurales, pero cuando las estructuras cambian por factores económicos o políticos, se producen fases de desajuste en coyunturas muy inestables e inseguras. Esto provoca la desarticulación de las coherencias simbólico-religiosas vigentes y la emergencia de nuevas prácticas históricas que generan y se legitiman en nuevas representaciones simbólicas.

Por ello, una adecuada comprensión y explicación sociológica de las transformaciones vividas por las expresiones religiosas del pueblo latinoamericano debe tomar en cuenta, en forma simultánea y complementaria, las dinámicas estructurales y las dinámicas históricas en las cuales están involucrados los actores.

El conjunto de factores sociológicos descritos desembocan, por lo tanto, en un proceso de secularización que debe ser entendido mucho más como un proceso de *transformación de la mentalidad religiosa* y no tanto como un declive irreversible de la fe del pueblo, como analizaremos con mayor ahondamiento en los capítulos que siguen.

Estas transformaciones van en dos direcciones, cuyos rumbos no son independientes el uno del otro; por una parte, una *pluralización* de expresiones religiosas en las masas populares a partir de una tradición católica más o menos común; y, por otra parte, una *racionalización relativa* de las creencias y de los rituales, sobre todo en los grupos más expuestos al *ethos* urbano-modernizante. Pero no se debe olvidar que estas dos tendencias en la transformación de las religiones populares son procesadas por la *creatividad religiosa* del pueblo que —estimulado por la moderna tecnología informática— puede tender a recrear fervores religioso-simbólicos mucho más proclives a lo festivo, lo multitudinario, lo mágico, lo místico y los anhelos mesiánicos, latentes en el potencial de protesta —implícita o abierta— del simbolismo popular. Este último factor puede actuar como detonante de nuevos modelos reli-

gioso-populares, abriendo el abanico de expresiones religiosas, o bien puede debilitar esa tendencia, pero en todo caso contrarresta un tipo de racionalización secularista y racionalista reavivando el rescoldo religioso, más o menos presente en la mentalidad popular.

BIBLIOGRAFÍA

Alliende, Joaquín (1979), "Religiosidad popular en Puebla. La madurez de una reflexión", en *Puebla: religiosidad popular*, Colección Puebla, 14.1, CELAM, Bogotá, pp. 7-45.

Arias, Maximino (1977), "Religiosidad popular en América Latina", en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, CELAM, Bogotá, pp. 17-37.

AA.VV. (1973), *Social Compass*, vol. XX, abril, Número especial.

Barret, David (ed.) (1982), *World Christian Encyclopedia*, Oxford University Press, Nairobi.

Baum, Gregory (1983), "Sociología de la religión (1973-1983)", *Concilium*, N°190, pp. 466-476.

Beaud, Michel (1981), *Histoire du capitalisme de 1500 á nos jours*. Seuil, París.

Bentué, Antonio (1975), "Función y significado de un tipo de religiosidad popular al interior de una subcultura", en AA.VV., *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago de Chile, pp. 61-76.

Berger, Peter (1971), *El dosel sagrado*, Amorrortu, Buenos Aires.

Berger, Peter; Berger, Brigitte; Kellner, Hansfried (1979), *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*. Sal Terrae, Santander.

Boulard, Fernand; Remy, Jean (1968), *Practique religieuse urbaine et régions culturelles*, Les Éditions Ouvrières, París.

Büntig, Aldo (1970), *¿Magia, religión y cristianismo?*, Bonum, Buenos Aires.

Comblin, José (1968), "Momentos socio-religiosos de la Iglesia en Brasil", *Mensaje Iberoamericano*, 2ª época, N° 30, pp. 10-13.

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979), *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Documento de Puebla)*, Conferencia Episcopal de Chile, Santiago de Chile.

IV Conferencia General de Episcopado Latinoamericano (1992), *Nueva Evangelización, Promoción humana, Cultura Cristiana, Jesucristo ayer, hoy y siempre (Documento de Santo Domingo)*, Conferencia Episcopal de Chile, Santiago de Chile.

Costa-Filho (1990), "Planificación y futuro: una relación mal vista", *Pensamiento Iberoamericano*, N° 18, pp. 295-302.

Cox, Harvey (1965), *The secular city: urbanization and secularization in theological perspective*, Mac Millan, Nueva York.

Cox, Harvey (1979), *La seducción del espíritu: usos y abusos de la religión popular*, Sal Terrae, Bilbao.

Cox, Harvey (1984), *Religion in the secular city: towards a postmodern theology*, Simon and Schuster, Nueva York.

De Carvalho Azevedo, Marcelo (1983), "Evangélisation des societés sécularisées en Amérique Latine", *Foi et développement*, N° 105, París.

Durkheim, Emile (1974), *Reglas del método sociológico*, La Pléyade, Buenos Aires.

Dussel, Enrique (1986), "Religiosidad popular latinoamericana (Hipótesis fundamentales)", *Cristianismo y Sociedad*, año XXIV, 3ª época, N° 88, pp. 103-112.

Fenn, Richard (1978), *Towards a theory of secularization*, SSSR, Monograph Series, Storrs, Connecticut.

FERES-AL (1969), *Religiosidade popular na America Latina. Projeto da pesquisa*, FERES-AL, Río de Janeiro, Brasil.

Galilea, Segundo (1977), *Pastoral popular y urbana en América Latina*, CLAR, Bogotá.

Gatto, Francisco (1990), "Cambio tecnológico neofordista y reorganización productiva", en Alburquerque, F. *et al.*, *Revolución tecnológica y reorganización productiva*, ILPES/IEU-PUC, GEL, Santiago de Chile.

Germani, Gino (1969), *Política y sociedad en una época de transición*, Paidós, Buenos Aires.

Gogolok, O.E. (1986), "Pastoral aspects of popular religion in Brazil", *Concilium*, N° 186, pp. 105-112.

Gomes de Sousa (1982), *Classes populares e Igreja nos caminhos da história*, Vozes, Petrópolis, Brasil.

Hill, Martin (1976), *Sociología de la religión*, Cristiandad, Madrid.

ILPES (1986), *Coloquio internacional sobre nuevas orientaciones para la planificación en economías de mercado*, ILPES, Santiago de Chile.

Isambert, François (1974), "Les ouvrières et l'église catholique", *Revue Française de Sociologie*, vol. XV, pp. 529-551.

Isambert, François (1976a), "Religion (sécularisation)", en *Encyclopaedia Universalis*, vol. XIV, pp. 573-589.

Isambert, François (1976b), "La sécularisation interne du christianisme", *Revue Française de Sociologie*, vol. XVII, pp. 573-589.

Johansson, Cristián; Pérez, I. (1987), "Bibliografía sobre religiosidad popular", *Teología y vida*, vol. XXXVIII, N° 1-2, pp. 105-173.

Johansson, Cristián (1990), "Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo", *Anales de la Facultad de Teología*, vol. XLI.

Krausz, Ernest (1971), "Religion and secularization: a matter of definitions", *Social Compass*, vol. XVIII, N° 2, pp. 203-212.

Lewis, Oscar (1969), *La vida*, Joaquín Mortiz, México.

Linz, Juan (1980), "Religion and politics in Spain: from conflict to consensus above cleavage", *Social Compass*, vol. XXVII, N° 2/3, pp. 255-277.

Lomnitz, Larissa (1975), *Cómo sobreviven los marginados*, Siglo XXI, México.

Lozano, Javier (1979), "Cultura y religiosidad popular. Perspectivas desde Puebla", en *Puebla: religiosidad popular*, Colección Puebla, 14.2, CELAM, Bogotá, pp. 51-78.

Luckmann, Thomas (1973), *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca.

Maffesoli, Michel (1990), *El desarrollo de la vida cotidiana en el mundo moderno*, Conferencia dictada en la Facultad de Sociología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.

Martin, David (1969), *The religious and the secular*, Londres.

Martin, David (1978), *A general theory of secularization*, Basil Blackwell, Oxford.

Marzal, Manuel (1970), "La religiosidad de la cultura de la pobreza", *Catequesis latinoamericana*, año 2, N° 7, pp. 305-381; y N° 8, pp. 494-512.

Marzal, Manuel (1986), "Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano", *Cristianismo y Sociedad*, año XXIV, 3ª época, N° 88, pp. 27-40.

Maslow, Abraham (1963), *Motivación y personalidad*, Sagitario, Barcelona.

Michelat, Guy; Simon, Michel (1982), "Un etat du catholicisme en France", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 53/2, pp. 193-204.

Míguez Bonino, José (1974), "La piedad popular en América Latina". *Concilium*, N° 96, pp. 440-447.

Morandé, Pedro (1984), *Cultura y modernización en América Latina*. Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

Morren, Lucien (1989) "Science, technologie et valeurs spirituelles", *Nouvelle Revue Théologique*, tomo III/ N° 1, pp. 83-96.

Nesti, Arnaldo (1980), "Religion et classe ouvrière dans les societés industrielles (Une hypothése de recherche)", *Social Compass*, vol. XXVI, 2-3, pp. 169-190.

Pannet, Robert (1974), *Le catholicisme populaire*, Centurion, París.
Parker, Cristián (1986a), *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente: un estudio de caso en Chile*, CSRS, Universidad Católica de Lovaina, Lovaina la Nueva.
Parker, Cristián (1986b), "Religión popular y protesta contra la opresión en Chile", *Concilium*, año XXII, N° 206, pp. 39-47.
Parker, Cristián(1987), "Mentalidad popular y religión en América Latina. Notas sociológicas", *Opciones*, N° 11, pp. 52-92.
Parker, Cristián (1991), "Modernización y cambio en el sistema de necesidades: el nuevo fetichismo de la mercancía tecnotrónica", *Tópicos '90*, N° 2, pp. 151-158.
Pin, Emile (1963), *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano*, FERES, Friburgo.
Poblete, Renato (1975) "¿Secularización en América Latina?", en AA.VV., *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago de Chile, pp. 33-49.
Prandi, Carlo (1976), "Religion et classes subalternes en Italie. Trente années de recherches italiennes", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 42, pp. 93-139.
Prien, Hans-Jürgen (1985), *La historia del cristianismo en América Latina*, Sígueme, Salamanca.
Remy, Jean; Voyé, Lilian (1976), *La ciudad y la urbanización*, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid.
Ribeiro de Oliveira, Pedro (1972), "Le catholicisme populaire en Amérique Latine", *Social Compass*, vol. IV, pp. 567-584.
Ribeiro de Oliveira, Pedro (1985), "(Comentarios a la visita de Juan Pablo II)", *Jornal do Brasil*, 13 de abril.
Richard, Pablo (1980), "Religiosité populaire en Amérique Latine, historie de l'interpretation", *Amérique latine*, N° 4, pp. 41-45.
Samandu, Luis Eduardo (1989a), "El universo religioso popular en Centroamérica", *Estudios centroamericanos*, N° 51, pp. 81-95.
Samandu, Luis Eduardo (1989b) "Estudios de lo religioso popular en Guatemala, Nicaragua y Costa Rica (Inventarización preliminar)", *Estudios centroamericanos*, N° 51, pp. 151-155.
Scannone, Juan Carlos (1985), "Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular", *La Antigua*, N° 26, pp. 55-67.
Schaff, Adam (1987), "La crisis de la civilización industrial", *Leviatán*, 29/30, otoño/invierno, pp. 115-126.
Süess, Paulo (1979), *O catolicismo popular no Brasil*, Loyola, Sao Paulo, Brasil.
Vidales, Raúl; Kudo, Tokihiro (1975), *Práctica religiosa y proyecto histórico*, CEP, Lima, 2 vols.

Weber, Max (1964), *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México (*Economía y Sociedad*, 1922).

Weber, Max (1977), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ILADES, Santiago de Chile.

Wilson, Bryan (1966), *Religion in secular society: a sociological comment*, Penguin Paperback, Londres.

TERCERA PARTE

VIDA

"Jamás se ha emborrachado nadie a base de comprender intelectualmente la palabra *vino*".

Anthony de Mello.

"Sírvale, pues, de consuelo,
el tener por cosa cierta
que de aquí a la Gloria vuelo
y me aguardan en la puerta
los angelitos del cielo.

Yo he de abrírselas también
a mis padres y hermanitos
que, al morir, señales den
de que mueren muy contritos
para gozar del Edén.

No me llore nadie a mí
que así, a ver contento, iré
a ese Dios del Sinaí
ante el cual yo rogaré
por los que quedan aquí".

Adolfo Reyes, POETA POPULAR.

Capítulo 5

FE POPULAR Y SENTIDO DE LA VIDA

La religión popular de los latinoamericanos está vigente dondequiera que éstos vivan. Hasta en remotos barrios de Estocolmo los refugiados políticos del Cono Sur buscan ansiosamente a un sacerdote para bautizar a sus hijos u organizar un velorio. El Mes de María y las novenas son rituales que se desarrollan por todas partes, hasta en las más apartadas localidades. No es extraño que los más de cuarenta millones de latinos de la población norteamericana mantengan con fiel devoción sus costumbres y rituales religiosos.

Expresiones religiosas sorprendentes

Harvey Cox nos relata su impresión y el inicio del cuestionamiento de su previa formación académica al visitar a un amigo en Santa Fe, Nuevo México:

> "La cosa ocurrió inmediatamente después de que nuestro herrumbroso Chevrolet saliera del sector principal de la ciudad y se dirigiera a un barrio de Santa Fe, en el que las casas eran más pequeñas, la calzada estaba llena de baches y las señales de tráfico estaban en español. Después de pasar unas cuantas manzanas, nos detuvimos en la esquina de las calles Dolores y San Francisco, donde había un centro comunitario dirigido por 'chicanos'. Al mirar por la ventanilla del coche, mis ojos quedaron instantáneamente deslumbrados por el mural que había en la pared blanca de estuco y que había sido pintado por la gente del barrio cuando se hicieron cargo del centro. Exuberantemente esparcidos a lo largo y ancho de la fachada,

los relucientes colores al pastel parecían decir: 'Esto es nuestro'. Salí del coche sin lograr apartar mis ojos del mural. ¿Qué figuras eran aquellas que me miraban intensa y fijamente desde lo alto del mismo?

Di sombra a mis ojos con la mano y miré. Allá a la derecha, con su enorme sombrero enmarcando sus grandes mostachos y su canana, estaba Emiliano Zapata, el héroe mártir de los peones sin tierras del Estado de Morelos. Sus rivales le mataron traicioneramente en 1919, pero su grito de 'Tierra y Libertad' todavía enciende la sangre medio siglo más tarde. Justo encima de Zapata y un poco a la izquierda, estaba Jesucristo, su cabeza ceñida por la corona de espinas y su frente teñida por las gruesas gotas escarlata de la sangre coagulada. Junto a Cristo estaba Nuestra Señora de Guadalupe, la madre de la tierra y protectora de los pobres de México, la más reciente encarnación de la diosa azteca Tonantzin, madre de Cristo y patrona de todo México. Una ligera sonrisa se dibujaba irónica en las comisuras de sus labios. En torno a su cabeza brillaban las estrellas y, bajo sus pies, se reclinaba la luna. Algo más arriba, pero cerca de Nuestra Señora, aparecían el Che Guevara y el cura guerrillero Camilo Torres. Y cerca de la base del mural, brillando ferozmente al sol de Nuevo México, sonreía malicioso el terrible Quetzalcóatl, la deidad de los toltecas, con su cabeza engalanada con la serpiente plumífera.

El mural era de lo más elocuente. La gente del barrio ya me había contado casi todo lo que necesitaba saber acerca de sus esperanzas y sus recuerdos, antes incluso de haber entrado en el centro. El mural era su testimonio". (Cox, 1979: 123-125).

En una investigación-acción que me tocó realizar en 1986-87 en la Villa Francia, un barrio muy popular en la periferia poniente de Santiago de Chile, me involucré con una comunidad católica de base, "Cristo Liberador", reconocida por su activo compromiso social. Se trataba de una comunidad símbolo de las renovaciones que impulsaron las comunidades eclesiales de base como semilla de una nueva forma de ser

Iglesia en los medios populares, tanto urbanos como rurales. En las periferias de las grandes ciudades latinoamericanas durante más de dos décadas ya, se van multiplicando con un desigual desarrollo estas experiencias, con un perfil particular que encarna el compromiso de los cristianos con las luchas del pueblo al cual pertenecen. La crítica que los sectores conservadores hacen a esta experiencia reside en su "horizontalismo", esto es, se les acusa de haber "politizado" el Evangelio y en algunos casos haber "marxistizado" la fe. Aun cuando la evidencia muestra que la experiencia de fe que se vive en esas comunidades es auténtica y muy profunda, lo cierto es que durante un tiempo ellas se desarrollaron en ruptura, no sólo con el catolicismo oficial tradicional, sino también con las expresiones más tradicionales de la fe popular cuestionadas por su carácter alienante y supersticioso.

La comunidad de Villa Francia[1] fue impactada con un acontecimiento decisivo en plena época de Régimen Militar, en 1985. Era el período de las Protestas Masivas, movilizaciones populares en las calles contra el régimen del general Pinochet. Todo Chile se había comenzado a movilizar desde 1983 en adelante demandando la democratización del país. En la tarde del 29 de marzo de 1985 los habitantes de Villa Francia, que se habían mostrado muy combativos, estaban en las calles haciendo sonar sus cacerolas vacías y prendiendo velas y fogatas cuando apareció la fuerza policial con sus carros lanza-agua, sus tanquetas y sus bombas lacrimógenas. El enfrentamiento con un grupo de muchachos culminó con dos jóvenes ultimados a balazos por la fuerza pública. Eran dos nombres que se agregaban a los cientos de muertos a bala en las Jornadas de Protesta de esos años. Pero esos jóvenes no eran anónimos: eran hijos de una de las familias más activas de la comunidad, reconocida por su compromiso cristiano, los Vergara. El funeral fue masivo e impresionante. Los muchachos habían canalizado su sed de justicia, inspirada en una profunda espiritualidad cristiana, hacia una organización iz-

1. Ver la historia de esta comunidad hasta 1980 en: "Historia de la Comunidad Cristiana 'Cristo Liberador', Villa Francia", *Fe y Solidaridad*, N° 32, septiembre de 1980.

quierdista. Para la religión oficial el acontecimiento fue incómodo, por decir lo menos. Para el pueblo, en cambio, la muerte de los Vergara fue un acontecimiento martirial con una buena dosis de sentido místico, al mismo tiempo que político-religioso.

Cuando en 1987 analizábamos el tema de la "religiosidad popular", con los miembros de esa comunidad, todos en una reflexión que duró varios meses, fueron percibiendo que sus agudas críticas a la fe tradicional del pueblo debían ser matizadas. ¡Ellos mismos habían vivido desde niños esas formas religiosas tradicionales! No podían ahora criticar ciertas prácticas "atrasadas" o "alienantes", como rezarle a las "animitas"[2], cuando el sentido religioso original, la tradición religiosa en que fueron socializados por sus padres, con el claroscuro del recuerdo que deja la experiencia infantil, permanecía en sus corazones. La "renovación" había sido en ocasiones un proceso traumático por medio del cual los sacerdotes —ejerciendo una coerción sagrada— iban imponiendo una visión religiosa "renovada", es decir, modernizada y liberadora. Pero esta nueva expresión simbólica estaba desprovista de la afectividad, el ritualismo expresivo, la exteriorización icónica y la profundidad devocional de las prácticas tradicionales. Ahora se miraba al propio pasado con cierta nostalgia, sin abandonar la nueva experiencia conquistada con esfuerzo y conflicto.

Lo decisivo en esta revalorización de la religión popular, por parte del grupo, fue la toma de conciencia acerca de lo que había pasado con los jóvenes Vergara. Una tarde se tocó finalmente el tema que —por motivos obvios— estaba vedado. De acuerdo a la evaluación del nuevo "sentido común" de la religión "liberadora" resultaba vergonzoso reconocer que viejas tradiciones populares estuvieran vitalmente alimentando la actitud hacia los jóvenes martirizados. Pero, de hecho, los hermanos Vergara se habían convertido para la gente del sector en dos nuevas "animitas". "Donde murieron los niños (Vergara) se ponían cruces, velas, flores... los *pacos*

2. Para una explicación más detallada de la devoción a las "animitas", tan característica del pueblo chileno, ver más adelante el capítulo nueve.

(policías) las sacaban. Hasta que los vecinos del sector hicieron una casita y ahora les rezan y dicen que son 'milagrosos'", afirmó una pobladora de la comunidad cristiana. Varios confesaron rezarles y encomendarse a ellos. La creencia popular en el poder mediador del "ánima" de quienes han muerto trágicamente, es tan fuerte que traspasa las barreras institucionales, políticas y sociales. Los miembros de la policía, la fuerza represiva en "guerra contra la subversión", no pueden abstraerse de su origen popular y de sus propias convicciones religioso-populares. Durante bastante tiempo los oficiales procuraron destruir el templete de la animita de los Vergara, pero se encontraron con firme resistencia. "También a los *pacos* les funciona esta creencia en las animitas —dice otra miembro de la comunidad— es a lo único que no le han hecho nada. Incluso un *paco* viejo jubilado les trajo una cruz".

El respeto por el espacio sagrado, "consagrado" con la sangre de una víctima inocente, redimido por Dios y convertido ahora en mediador poderoso ("milagroso") es reconocido y respetado por el pueblo. Al significado original del animita —una simple muerte trágica— se le agrega un significado sociopolítico: un mártir de la represión dictatorial que es agradable a Dios y se convierte en símbolo de devoción. A través de este símbolo mediador, Dios se pone de parte de los que sufren la opresión y rechaza la represión, derribando en el plano del simbolismo religioso las barreras que separan a reprimidos y represores.

No extraña que un grupo de jóvenes populares desocupados, drogadictos y delincuentes, llamados "volados" por la jerga popular, hayan erigido una pequeña gruta en un árbol con una imagen de Cristo que es objeto de sus cuidados, especialmente en sus reuniones a altas horas de la noche. Cuentan los vecinos de Villa Francia que la devoción de estos muchachos los llevó incluso a llamar un día al sacerdote para que fuera a bendecir esta gruta. De esta manera buscaban consagrar su santuario *sui generis* en el cual se desarrollaba una curiosa mezcla de creencia religiosa cristiana con los valores propios de la subcultura juvenil marginal, delictiva y drogadicta.

Centralidad y diversidad de la fe

Es cada vez más común encontrarse entre los habitantes de los barrios pobres de la ciudad y el campo latinoamericanos con pequeñas comunidades de fieles, capillas y templos en los cuales se vive con fervor una renovada fe como la de Villa Francia. Sin embargo, como lo muestran las diversas expresiones de fe que hemos mencionado hay varias manifestaciones en un espectro muy amplio. La fe de los chicanos y mexicanos en los suburbios de las grandes ciudades norteamericanas y mexicanas simbolizada en el mural que impactó a Cox, y la fe de los exiliados sudamericanos en Europa son ciertamente diferentes. La fe a los hermanos Vergara, jóvenes cuya militancia izquierdista era inspirada en una mística religiosa, contrasta con la fe de los "volados", jóvenes drogadictos, marginalizados por completo de la sociedad urbana oficial, aunque comparten quizás la misma inspiración en una secreta contracultura juvenil. La creencia tradicional en las "animitas", compartida por los vecinos de Villa Francia y por los policías que los reprimieron, es cualitativamente diferentes a la fe de la comunidad "Cristo Liberador". A su vez, los mineros aymaras o quechuas de los Andes, (de Oruro, Potosí, Cuzco, La Tirana), con sus bailes y rituales expresivos, su devoción a la Virgen (la Pachamama) y sus creencias ancestrales, en cierta medida se oponen a la multiplicidad de congregaciones pentecostales de Sao Paulo, Bogotá, Quito y sus frenéticos cultos, experiencias extáticas de glosolalia y reavivamiento en el Espíritu, que se multiplican también en los barrios marginales de casi todas las grandes capitales de Latinoamérica. Estas experiencias a su vez difieren de las de la Santería afrocubana, o el *vudú* haitiano, o de las manifestaciones masivas del catolicismo popular salvadoreño que tiene a Monseñor Oscar Romero convertido en un verdadero "santo popular". Todas estas manifestaciones por diversas que sean, comparten, sin embargo, rasgos comunes a una contracultura popular respecto de la cultura oficial y dominante y son por ello expresiones más o menos originales o han sido apropiadas por una religión que forma parte de las culturas populares en el capitalismo latinoamericano.

Todas ellas son expresiones de una gama muy amplia de manifestaciones que revelan una sola cosa: la capacidad del pueblo, desde su sentido común, a partir de sus situaciones y experiencias diversas, de recrear su sentido religioso. En efecto, así como es imposible hablar de *una visión de mundo popular*, como si fuese única, coherente y homogéneamente distribuida, resulta impensable emplear la categoría *religión popular* de modo simple y unívoco, como si por la sencilla operación de la abstracción conceptual pudiésemos borrar las diferencias reales que constituyen y tejen las religiones y culturas reales. Pero la pluralidad no es absoluta ni caótica. A pesar de ello, existen ciertos rasgos comunes identificables, aun cuando no sea por medio de la tipologización, hacia una gramática cultural y religiosa común a los sectores subalternos.

A todo el bagaje cultural propio del pueblo: la tradición oral, las raíces ancestrales (indígenas, africanas e ibéricas en la mayor parte de los latinoamericanos), los estilos de clase, la memoria histórica y, en fin, la creatividad popular, se deben sumar las diversas influencias sociales y culturales de la sociedad oficial: la labor socializadora de las iglesias, la escuela y los medios masivos de comunicación, por una parte, y las influencias de la "vulgarización" de la cultura oficial, por medio de la popularización de la ciencia, la técnica y la filosofía, por otra. Todo ello confluye en un proceso dinámico —mediatizado por el campo de prácticas cotidianas e históricas del actor popular— y van configurando una visión y práctica popular original, que muchas veces tiene extraña apariencia para la cultura oficial y sus elites intelectuales. Es una visión de mundo sumergida, flotante y desigualmente distribuida, cuya manifestación no siempre deja ver sus propias raíces y cuyas flores, aunque no son del tipo de fragancia y especie que finamente cultiva la alta cultura, son de una vitalidad sin par.

Hasta el momento hemos reconocido que el pueblo latinoamericano tiene un hondo sentido religioso que se manifiesta, como vemos, de manera diferencial y compleja. Este sentido religioso forma parte del sentido común popular, pero no como un componente estático, sino con un dinamismo propio, acentuado por las cambiantes circunstancias históri-

cas. Es indudable que por sobre las coyunturas que favorecen esas expresiones hay allí un hecho incontestable que refuta la tesis de que la religiosidad es sólo un asunto tradicional y arcaico relegado al campesinado.

En muchas coyunturas llama la atención la fe pública y masiva en las ciudades. Aquella religiosidad que aparentemente ha sido confinada a la esfera privada sólo necesita un evento histórico favorable como catalizador para volver a aflorar con una fuerza incontenible (Gogolok, 1986). El sentido común de las más amplias mayorías de mexicanos, sudamericanos, centroamericanos, caribeños, etc., esconde una secreta esperanza en las fuerzas sobrenaturales que significan una posibilidad simbólica de sobrevivencia, a veces de resistencia cultural o, en todo caso, un pozo de seguridad y de sentido que no lo encuentran en otros referentes simbólicos seculares, sean estos ideológicos, artísticos o políticos y, mucho menos, en aquellos que provienen de la cultura oficial. Como me señalaba un día una "cantora"[3], formalizando su sabiduría popular: "La fe es lo más sublime. La fe es lo más importante, aunque se esté alejado de la Iglesia. La fe está presente en todos, en todos los seres humanos".

Religión y sentido común popular

La presencia consistente y multiforme de la figura de Dios en la religión popular de los latinoamericanos parece ser el hecho más sobresaliente de ésta. En investigaciones realizadas en sectores populares los creyentes en Dios oscilan entre el 96 y 99%. En términos de creencias, en un segundo lugar y muy próximo a la figura de Dios, viene Jesucristo (entre el 95 y 97%), figura central en una cultura cuya raigambre se inscribe en el universo cristiano. En seguida, con menos relevancia relativa se menciona al Espíritu Santo (entre el 85 y 90%) y a la Virgen María (entre el 80 y 84%), en lo que más bien parece ser la recitación del catecismo tradicional y su insistencia en el Dios uno y trino. Sin embargo, lo cierto es que la religión

3. Mujer del pueblo que se dedica a la música y al canto folclórico.

popular mayoritaria cree cognitivamente, pero con menor intensidad, en Jesucristo (salvo los protestantes). En cambio, los católicos creen con mayor devoción en la Virgen María, al punto que para algunos estudiosos la trinidad popular estaría constituida heterodoxamente por la familia divina: Dios Padre, la Virgen Madre y el Hijo Jesús en una escala divina inferior. Los santos son también una creencia muy difundida en la mentalidad popular.

Dios entendido como Padre y como Creador, poderoso y benevolente que cuida y se acuerda de sus hijos, los hombres, "es la realidad más fundamental de la religiosidad popular" (González, 1987: 59). Es una constante en amplios sectores que la afirmación de la fe en Dios, más que la reiteración de una convicción racional, es la transmisión de una experiencia vital; más que la razón de la vida, es la fuerza que la sustenta. La fe de los sujetos que viven en situación de miseria y explotación es producto, no de una simple costumbre introyectada en los procesos de temprana socialización, exteriorizado como arraigada actitud habitual, sino de una vivencia de la providencia divina, por más que las explicaciones verbales que se den acerca de la creencia en Dios sean de orden argumentativo: "porque me enseñaron mis padres", "porque tiene que haber un Ser Superior", "porque creyendo puedo salvar mi alma", etc. La creencia en Dios —y el peso de la imagen cristiana de Dios en esto es decisivo— no es, en este sentido, una "costumbre tradicional", un simple rasgo cultural y, por lo mismo, no va necesariamente acompañada, en el sentido común popular, de una adhesión a las iglesias o instituciones religiosas.

Todos los datos censales sobre pertenencia religiosa en los países latinoamericanos, como hemos visto en el capítulo tres, indican que el porcentaje de no-creyentes y ateos es muy bajo. Asimismo, algunas investigaciones empíricas realizadas en ciudades brasileñas, mexicanas, peruanas y chilenas durante estas últimas décadas indican bajos porcentajes de no-creyentes y ateos en clases populares[4]. De acuerdo a los datos de

4. Cf. Irarrázaval (1978), Kudo (1980), Lalive y Zylberberg (1973), Martínez *et al.* (1979), Parker *et al.* (1982), Rodrigues Brandão (1987), Zenteno (1972). Ver también Büntig (1969; 1970; 1973a; 1973b).

algunas investigaciones que hemos realizado en años sucesivos en diferentes poblaciones periféricas de Santiago de Chile, la pertenencia religiosa se distribuía de la siguiente manera:

Cuadro Nº 9: AFILIACIÓN RELIGIOSA POPULAR (%) EN DIVERSAS POBLACIONES DE SANTIAGO DE CHILE

	1987	*1990*
Católicos	74,5	82,9
Pentecostales	9,3	6,7
Evangélicos	2,3	3,4
Sectas	2,9	0,8
Creyentes sin religión	9,6	6,7
Indiferentes	0,8	0,0
Ateos	0,6	0,0
Total	100,0	100,0

Se trata de dos tipos de poblaciones populares con características diferentes, en tanto la población de 1987 corresponde a tres "poblaciones" periféricas de Santiago ubicadas en tres puntos geográficos equidistantes: "Lo Hermida" en la zona oriente, "José María Caro" en la zona sur y "Huamachuco" en la zona norponiente. Todas ellas son de composición social diversa: mientras en la José María Caro predomina la población más vieja, con mayor escolarización y mayor índice de urbanización, en las otras dos predominan sectores subproletarios, marginalizados, con menor escolarización y mayor porcentaje de origen rural. En cambio en 1990 se trata de una encuesta en un sector popular más cerca del centro de Santiago, próximo a la Estación Central, sector residencial que corresponde al viejo casco urbano, pero ahora marginalizado, donde predominan los obreros y empleados con mayor grado de urbanización y escolarización. En tanto los primeros se autoidentifican como "clase baja" o "clase trabajadora", los del último sector se autoidentifican más bien como "clase

media", o bien, no reconocen pertenencia a "clase social" alguna.

En esta muestra el 98% de los entrevistados cree en Dios. En relación al Cuadro Nº 9, debemos destacar que en los sectores populares con mayor estándar relativo de vida tienden a predominar los católicos; en cambio, entre los sectores populares con una situación inferior en la escala socioeconómica tienden a predominar las disidencias religiosas: pentecostales, sectas y creyentes sin religión. Es sintomático que el número de los evangélicos miembros de iglesias históricas (metodistas, presbiterianos, etc.) es levemente superior en los sectores socioeconómicos con un *status* relativo superior. En cuanto a los sujetos afectados por una pérdida del sentido religioso, los indiferentes o ateos, es también sintomático que fueran registrados solamente en el área de encuesta donde predominaban relativamente los obreros y sectores con mayor escolarización.

En relación a los "creyentes sin religión", ciertamente creen en Dios, se trata de cristianos, en su inmensa mayoría católicos bautizados, pero que se sienten distantes de las formas institucionales de la religión. Se declaran creyentes "a su manera". A diferencia de los indiferentes que manifiestan su escepticismo religioso en forma abierta y los ateos que fundamentan sistemáticamente su no-creencia, los "creyentes sin religión" son, en verdad y antes que nada, creyentes. La religión para ellos tiene importancia, no sólo creen en Dios, sino que en su gran mayoría en la Virgen María y en Jesucristo. Pero no creen más en las iglesias y en ese sentido su "catolicismo" tradicional ha sido erosionado, "secularizado", utilizando el término en la acepción que le hemos dado anteriormente.

El cristianismo hasta fines del siglo XIX (bajo su forma católica romana) cumplía una función globalizante y era hegemónico en el campo cultural y en la mentalidad de las masas empobrecidas latinoamericanas. El cristianismo, como vimos, penetró a América con la conquista y provocó, junto con la introducción de la lógica mercantil y militar hispanolusitana, un profundo impacto cultural en la sociedad precolombina. Ésta se desintegró y en algunos casos se llegó a su completa desaparición por extinción o por reabsorción.

Sin embargo, lo "indígena", su cosmovisión y su profundo y central sentido religioso, aunque desarticulado y dominado, pasó a componer la cultura latinoamericana emergente. Lo cierto es que la raíz indígena está presente, en forma subterránea muchas veces (en sociedades como la argentina o la uruguaya), abierta otras veces (en Perú, Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, etc.), en la cultura mestiza de las clases subalternas, incluso en las grandes ciudades latinoamericanas[5]. En aquellas regiones donde la empresa colonial "importó" mano de obra esclava, la composición cultural africana —y su fuerte sentido religioso animista— alimenta también esas raíces y se integra como un componente adicional (mulato, zambo, caboclo, garífuna, etc.) y configura otro componente en el mestizaje latinoamericano.

Esta base compuesta (hispanolusitana-indígena-africana) constituye, con mayor o menor peso, de acuerdo a la situación particular y a la evolución histórico-cultural de cada región y país, la base sociocultural de las mayorías populares (e incluso del proletariado). Se contrapone objetivamente (aunque no siempre conscientemente) a la cultura de las clases medias y minorías privilegiadas y a eso que se llama "cultura nacional", mucho más influida por una cultura ilustrada y burguesa de origen europeo y más recientemente por la cultura transnacional, la cultura de masas, la cultura del mercado y su *american way of life*.

En general todos los estudios e informes acerca de la mentalidad religiosa en sectores populares latinoamericanos coinciden en mostrar que la fe se da como algo evidente por sí misma, como un dictado incuestionable del sentido común (Parker, 1986: 201-207).

En el campesinado es un hecho que en el contexto de una

5. Farrel y Lumerman, en una investigación sobre religiosidad popular en la ciudad latinoamericana supuestamente más occidentalizada y secularizada, Buenos Aires, afirman: "El núcleo cultural que se origina en el pensamiento indígena subsiste hoy en la población criolla, que llega en la actualidad al núcleo mismo de la gran ciudad. Y aunque no tiene aparentemente una relación directa con el mundo indígena, subyace en ella de alguna manera una serie de características que trae consigo desde un lejano pasado". Farrel y Lumerman (1979: 20-21).

vida marcada por los ciclos naturales y la producción agrícola, donde predominan relaciones y valores tradicionales, la religión sigue siendo el medio simbólico por excelencia[6].

En las clases obreras y subproletarias, en las barriadas populares de las ciudades intermedias y de las metrópolis, la religión sigue siendo un articulador de sentido. Hemos observado que en el proletariado y en los sectores con mejores niveles de escolaridad se da una "secularización" interna de las creencias. Allí también se dan mayores porcentajes de "creyentes sin religión". Pero el agnosticismo y el ateísmo parecen ser un fenómeno mucho más característico de las clases medias y de la burguesía, no del pueblo. Cuestión que constituye una tendencia inversa a la que se ha detectado en los países altamente industrializados de Europa Occidental. También es entre los sectores populares y, en especial, urbanos periféricos —aunque no en forma exclusiva— que se tienden a dar los mayores porcentajes de "disidencias religiosas" respecto al catolicismo como religión hegemónica, lo que tendremos ocasión de analizar en profundidad en el capítulo siete.

En relación al catolicismo presente en las clases populares profundizaremos en el próximo capítulo sus manifestaciones en diversos modelos religiosos (Parker, 1986). Una mayoría vive diversas formas de catolicismo tradicional, folclórico, rural o urbano, pero también hay expresiones católicas más renovadas y próximas a la pastoral de la Iglesia.

Religión popular urbana

Los estudios empíricos sobre religión y cultura popular urbana en América Latina son muy disímiles[7]. Con todo, mu-

6. Hay una enormidad de estudios sobre la religiosidad del campesinado en América Latina. Sólo mencionamos aquí cuatro de los más interesantes: Jiménez (1978), Marzal (1977), Caravias (1978), Salinas (1984).

7. Cf. Arboleda (1983); Bentué (1975); Büntig (1969, 1970, 1973a, 1973b); Carutti y Martínez (1974); Gabaja (1972); Houghton (1979) Irarrázaval (1978); Kudo (1980); Lalive *et al.* (1973); López (1972); Martínez *et al.* (1979); Parker *et al.* (1982); Parker (1986, 1987); Poblete (1970); Pollak-Eltz (1974); Rolim (1980); Zenteno (1972).

chos estudios existentes coinciden en señalar que el porcentaje de católicos en las clases populares urbanas es un tanto menor que el porcentaje total de católicos del país. Ello se debe al incremento de expresiones religiosas autónomas del catolicismo en cultos evangélicos o en cultos afroamericanos. Las sectas (pseudocristianas u orientales), si bien este último tiempo han penetrado con gran vigor en la región, apoyadas logísticamente desde los Estados Unidos, no han prendido tanto en clases populares como lo han hecho en ciertos grupos de estratos medios urbanos. La religiosidad popular que se manifiesta en las barriadas pobres de las grandes metrópolis de los países más urbanizados de América Latina sigue conservando un grado importante de tradicionalismo. El "catolicismo popular" y las creencias pentecostales o umbandistas, afroamericanas y similares, todavía reproducen ritos y creencias de marcado tinte mágico-religioso.

La "religión popular urbana" es un término genérico del que no se debe abusar, dado que recubre una multiplicidad muy heterogénea de expresiones religiosas que corresponden a las mayorías populares que habitan en las periferias y suburbios de las grandes y medianas ciudades latinoamericanas. Su sujeto es el complejo y diversificado mundo de las clases urbano-populares: trabajadores urbanos, obreros industriales, trabajadores por cuenta propia, desocupados, mujeres pobladoras, jóvenes estudiantes de ambientes populares, marginados de todo tipo, clases y capas vinculadas complejamente con los procesos de modernización capitalista y su modalidad en América Latina.

En general, cada tipo de expresión religiosa corresponde y es coherente con cada tipo de subcultura popular, en la cual adquiere pleno sentido y cumple funciones sociales y simbólicas precisas (Parker, 1986). Estamos hablando de expresiones religiosas que se dan al interior de una cultura popular urbana que se desarrolla en América Latina a partir de los últimos cincuenta años. Se trata de la realidad religiosa en las "favelas", "villas miseria", "poblaciones", "colonias proletarias" o "barriadas" marginales características del paisaje social de las grandes urbes del continente, reflejo de un sistema socioeconómico capitalista concentrador y excluyente que ha

sido incapaz de elevar el nivel de vida de las masas populares y las somete a duras condiciones de explotación y marginación social y cultural.

La religión popular urbana —hablando en términos tipológicos y abstrayéndose de su heterogeneidad manifiesta— comparte ciertos rasgos que la han alejado de las formas religiosas más tradicionales de origen campesino. En la medida en que las masas que habitan los barrios populares constituyen generaciones de campesinos recién emigradas, su religiosidad conservará en forma más pura rasgos de las formas religiosas rurales con todos los elementos característicos de su localidad de origen. Pero, en tanto la población se asienta en su *habitat* urbano y se va incorporando social y simbólicamente al modo de vida y valores urbanos su religión se ve afectada. Se va produciendo así una transformación de la conciencia religiosa, sin que ello signifique abandonar totalmente sus tradiciones más profundas.

En efecto, el conjunto de datos y estudios disponibles sobre religiones populares urbanas en América Latina muestran un panorama paradojal para una mentalidad ilustrada. A medida que avanza la urbanización social y cultural de las masas populares no siempre se observa la racionalización secularista de sus creencias, e incluso, se revitalizan la magia y las supersticiones. La creciente influencia de los movimientos pentecostales, de los cultos afroamericanos y de expresiones mágico-religiosas en el catolicismo popular muestra que la urbanización subdesarrollada puede también estar en el origen de transformaciones del campo religioso que, lejos de disminuir la magia, el simbolismo y el fervor religioso, los incrementa dado que estimula la creatividad religiosa en el pueblo (Pereira de Queiroz, 1986).

En el caso del llamado "catolicismo popular" hay ciertos rasgos sobresalientes experimentados por miles de agentes pastorales en su contacto con el pueblo en la periferia urbana. Se trata de *un* modelo de religión popular, uno entre varios, pero es necesario reconocer que la evidencia empírica demuestra adicionalmente que es, sin duda, el más generalizado y extendido. Con todo, en sectores significativos de masas populares el catolicismo se manifiesta sólo en las grandes

peregrinaciones a santuarios —generalmente en honor a la Virgen María o a santos populares—, en ciertos "ritos de pasaje" (bautismo, primera comunión, matrimonio, velorio) y no en la práctica dominical semanal. Buena parte del catolicismo popular es "no practicante", en el sentido que sus devociones y sus creencias se desarrollan en forma independiente de la pastoral y de varias prácticas sacramentales oficiales prescritas por la Iglesia institución. Con todo, luego de las renovaciones introducidas por el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla, comienza a ser bastante común un nuevo panorama en las parroquias de barrios populares. No sólo se ha incrementado la participación laical en la vida de la parroquia, sino que han comenzado a proliferar esas pequeñas células de renovación del cristianismo latinoamericano que son las pequeñas comunidades eclesiales de base (Cf. AA.VV., 1983; Gomes de Souza, 1982; Perani, 1981; Rolim, 1980; Zenteno, 1979).

El catolicismo popular urbano es mucho menos proclive a las expresiones típicas del folclor, menos devocional y multitudinario. La religión urbana aparentemente se privatiza y otras esferas de la vida ocupan la función de "encuentro masivo": el mitin político, el deporte popular, la fiesta secular, etc. Pero en la vida cotidiana popular lo religioso, sin embargo, se manifiesta en los hogares y en las celebraciones colectivas del barrio (Mes de María, Domingo de Ramos, Semana Santa, vida parroquial) y en las nuevas devociones y rituales populares en las ciudades (santuarios urbanos, promesas, procesiones, creencias del folclor urbano, etc.). Las fiestas patronales van adquiriendo un sentido diferente en la ciudad, pero subsisten ciertas prácticas popularizadas con mayor intensidad en los templos de las grandes ciudades como la bendición de las palmas el Domingo de Ramos. Según reza la tradición oral, los ramos benditos deben ser colocados detrás de las puertas de los hogares para obtener buena suerte y evitar males y catástrofes.

"Esta religiosidad es menos exuberante, menos expresiva, menos ritualista. Ciertamente menos 'practicante'. Por eso cuesta más conocerla y verificarla. Pero su arraigo es real y profundo", afirmaba Segundo Galilea (1977: 16), con una intuición que mantiene vigencia.

En el contexto de la vida urbana y de los valores que el habitante del barrio popular introyecta de los medios de comunicación y la escuela, se va perdiendo el contacto directo con la naturaleza. En la ciudad el obrero o el subproletario se vinculan mucho más a una serie de instituciones sociales y se pierde el contacto con la tierra y sus ciclos naturales. Su vivencia religiosa se da mediatizada por factores socioculturales y no por factores biológico-naturales. No es extraño que sus formas de vivencia religiosa, sus representaciones de Dios y de la vinculación de lo sobrenatural con la vida sean también transformados. Para su sobrevivencia ya no depende de los imponderables ciclos naturales, ahora depende de la obtención de trabajo o en su defecto de sus propias "estrategias" de subsistencia. Su religiosidad ya no constituye una solución directa a sus necesidades. Se transforma mucho más en religiosidad periódica que es realimentada por ciertos momentos de pasaje o ciertos períodos críticos de la vida: el nacimiento de un hijo, una enfermedad, una tragedia, el desempleo, el matrimonio, la muerte, etc. "No se trata siempre de una actitud continua, sino de momentos de mayor intensidad, muy vivenciales, que reavivan el rescoldo más o menos latente del alma religiosa popular" (Galilea, 1977: 17).

Todas las expresiones, creencias y prácticas rituales y devocionales, van alimentando desde la cotidianidad el sentido de la vida para los sujetos populares resemantizando un sentido común que, a cada momento, debe confrontarse con adversidades. Por detrás del conjunto abigarrado de significantes (ritos, creencias, mitos, devociones, símbolos, signos, palabras, expresiones, etc.) se esconde un código de significado en movimiento que constituye el núcleo de este campo comunicacional que es la religión del pueblo. Esta manifestación de la religión popular cobra sentido porque acompaña la evolución de la vida al mismo tiempo que la alimenta de un *plus* de sentido. Este sentido de la vida —en un sujeto inmerso en la contradictoria sociedad moderna latinoamericana y expuesto a la invasión de la industria cultural y sus efectos resacralizantes— se ve reforzado por su peculiar forma de decodificación del conjunto de mensajes que recibe a diario en su vida social.

EL INICIO DE LA VIDA: EL BAUTISMO

Resulta impensable para la mentalidad popular dejar a un bebé sin bautizar. La identificación entre el ser cristiano y la existencia social de la persona es tan fuerte que el sacramento que asocia ambas realidades constituye un evento imprescindible para acceder a la vida social. El bautismo, además, tiene un prístino sentido de protección simbólica: no puede dejarse a un bebé "moro" o desprotegido frente a las adversidades y los males.

A fin de establecer la importancia que el pueblo latinoamericano concede al bautismo es interesante destacar que en cuanto a bautismos católicos las investigaciones parecen mostrar que ellos se sitúan por sobre el 90% de los encuestados. En México se hizo una amplia encuesta por muestreo durante 7 años hasta 1970, en 24 parroquias distintas del país (no exclusivamente urbanas, como sería Ciudad de México) y dio casi las mismas proporciones medias: entre el 97 y el 98% de los habitantes aparecían como bautizados (Mendoza, 1979: 37). En Chile, país que aparece en términos relativos como uno de los más "secularizados", investigaciones por muestreo en seis parroquias de sectores populares en 1987 y en 1990 revela una media de bautizados entre el 96,4% y el 98,3%. Debe hacerse notar que estamos hablando de bautismos prioritariamente católicos, pero de hecho el sacramento básico es compartido por todas las iglesias cristianas.

Los siguientes datos comparativos de tasas de natalidad y porcentajes de bautismos católicos, en diversos países (Cuadro Nº 10), son un buen indicador de la importancia que este sacramento básico —compartido por todas las iglesias cristianas— tiene para el pueblo latinoamericano.

Como se observa, la diferencia entre la tasa bruta de natalidad total y el coeficiente de bautismos entre los católicos es, en general, baja, salvo los casos de Nicaragua y Perú para 1975. Aunque hay que hacer notar que en la tasa de natalidad no se descuentan las tasas de mortalidad neonatal y de mortalidad infantil y no sabemos si la de bautismos incluye esos casos. Es digno destacar que para 1987-1988 la diferencia entre bautismos católicos y nacidos vivos se acorta por lo que, salvo

el caso de Nicaragua (descenso del 2,2 por mil), no se observa una tendencia a la disminución de los bautismos entre los católicos, antes bien, un leve incremento relativo de ellos. Dado el aumento porcentual de evangélicos en toda América Latina y el Caribe es presumible que la tasa bruta global de bautismos —católicos y protestantes— se mantenga o haya incrementado estos años.

Cuadro N° 10: TASAS COMPARADAS DE NATALIDAD Y BAUTISMO EN AMÉRICA LATINA (POR MIL)

	1975			*1987-1988*			
	Natalidad	Bautismo (0-7 años)	Dif.	Natalidad	Bautismo (0-7 años)	Dif.	Dif. Total
Argentina	21,4	21,7	-0,3	21,4	21,1	0,3	-0,6
Colombia	33,8	26,6	7,2	29,2	25,3	3,9	3,3
Costa Rica	29,1	27,9	1,2	28,9	29,6	-0,7	1,9
Chile	25,4	18,0	7,4	22,3	17,0	5,3	2,1
Guatemala	41,1	35,9	5,2	38,5	33,3	5,2	0,0
México	37,5	35,6	1,9	29,0	27,6	1,4	0,5
Nicaragua	46,6	31,8	14,8	41,8	24,8	17,0	-2,2
Perú	39,7	23,5	16,2	34,9	20,9	14,0	2,2
Media	34,3	27,6	6,7	30,8	25,0	5,8	0,9

Fuentes: Vaticano, Secretaría de Estado (1975, 1988); Naciones Unidas, Departamento de Asuntos Sociales y Económicos (1990).

Como sabemos, el bautismo es uno de los rituales más extendidos en el tiempo y en el espacio desde el mismo período de conquista. En la cristiandad colonial los ritos de iniciación dirigidos por los clérigos procuraban distanciarse de los ritos de iniciación autóctonos o sincréticos. En general, aunque con excepciones, el bautismo fue durante los primeros años de la colonia parte de un orden coercitivo. Sin embargo,

fue adoptado y adaptado como ritual sincrético por el pueblo con una mentalidad en la cual perdura buena parte del sentido de cristiandad original.

En las encuestas realizadas en Santiago de Chile se interrogó sobre ciertas creencias populares que denotan una visión bastante determinada del sentido de la religión en el marco de la cosmovisión acerca de la naturaleza. La antropología ha definido la cultura como el paso del estado de naturaleza al estado cultural, paso que se opera no sólo en forma práctica por medio de la actividad humana —el trabajo, como relación básica transformadora de la naturaleza— sino también por medio de la actividad reflexiva que lo acompaña y que se plasma en el lenguaje y la conciencia colectiva. Puede considerarse a los mitos de origen de las culturas primitivas como complejas elaboraciones simbólicas que procuran, entre otras cosas, dar cuenta del trascendental paso por el cual el hombre accede a la condición humana, esto es, se transforma en un sujeto de cultura. En efecto, las investigaciones disponibles muestran que el sentido popular tradicional del bautismo cristiano corresponde a un código subyacente preñado de significados.

En efecto, el significado dado al bautismo en sectores populares —y que obedece al sentido común popular— lo liga no sólo al sentido oficial que denota la incorporación a la Iglesia y el acceso a una vida nueva, limpia del pecado original. En las diversas culturas y subculturas el significado del bautismo podrá variar, pero sobre la base de una matriz significativa común. Así, por ejemplo, en la cultura andina, quechua y sincrética, el bautismo se celebra "para ser cristianos", "para ser gentes y no chunchos de las montañas" (Marzal, 1988), lo cual es otra manifestación de un mismo significado profundo que hemos encontrado entre pobladores de Santiago de Chile. ¿Por qué bautiza a sus hijos? se preguntaba, y los pobladores con bastante frecuencia respondían: "para que no queden como animalitos", "si no, son animalitos", o bien "para hacerlos cristianos". En la encuesta de 1987 en Santiago de Chile, un 65%, y en 1990 un 58,3% de los entrevistados respondió afirmativamente cuando se le preguntó ¿Usted cree que un niño que no está bautizado es como

un animalito y es más fácil que enferme? Aunque la gente de origen rural tiende a afirmar esta creencia popular en mayor medida que los nacidos en la ciudad, la diferencia no parece demasiado significativa; en cambio, la influencia de la variable escolaridad alcanzada es relevante.

Hay una identificación, en los códigos semánticos populares, del ser cristiano con el ser miembro de la sociedad. El que no se integra al cristianismo está fuera de la civilización, permanece en el estado de naturaleza, "es como animalito". La propia tradición hispánica, según la cual el no bautizado "queda moro", es resemantizada al asimilar "moro" a "animal", "chuncho de las montañas". Es difícil no ver aquí la huella de una mentalidad de cristiandad colonial que tendía a identificar el ser cristiano con el hecho de ser miembro de la sociedad oficial, el hecho de ser súbdito de los reyes de España o Portugal, defensores de la cristiandad. En la versión ideológica de la cristiandad colonial el no bautizado, el indígena o el negro era considerado "idólatra", por lo tanto, excluido de la sociedad dominante. En su versión más extrema será rebajado a la categoría de "bárbaro", en el límite de la condición humana, legitimando, así, la explotación de los indígenas y la esclavitud de los negros. Sin embargo, en la versión popular se reinterpreta este significado que proviene de la cultura colonizadora. El ser cristiano se interpreta aquí como el formar parte del "nosotros" popular y creyente, esto es, como el hecho de pasar a ser en forma simultánea "hijo de Dios" e "hijo del pueblo", dignificando al individuo dotándolo de identificación personal por su nombre y connotando así —aunque no siempre en forma precisa y explícita— un elemento de identidad popular, opuesta a la alteridad de la cultura dominante y modernizante.

Hay, así, una reapropiación simbólica de un significado etnocéntrico colonizador (el bautismo en la ideología colonial), revertido ahora en un significado etnocéntrico popular (el bautismo en el contexto de la cultura popular). Relectura colectiva, no siempre consciente para el individuo, de un componente muy importante de la cultura dominante, que revela una adaptación resistente de parte de la cultura popular.

El bautismo constituye además, en la cultura popular latinoamericana, un factor que entreteje relaciones sociales por la vía de la institución tan arraigada del "compadrazgo" (los padrinos del bebé tienen tanta o más importancia que el propio bautizado). El bautismo es ocasión de establecer alianzas que otrora fueran alianzas entre grupos de parentesco, ahora entre familiares, vecinos y amistades; constituyen así un amplio sistema de parentesco ritual. La importancia del "compadrazgo" reside precisamente en que asienta y sacraliza una estructura tradicional de relaciones sociales en la cultura popular. Por esa misma razón, el compadrazgo es una relación social que también encierra su ambigüedad, porque si bien refuerza la propia cultura popular, también puede ser factor que reproduce lazos tradicionales de subordinación-dependencia, tanto en la estructura familiar como en la subordinación de los inferiores a sus superiores en relaciones interclasistas (Codina e Irarrázaval, 1987: 28-29).

El bautismo es, además, ocasión de fiesta que congrega a familiares y amigos. ¿Cómo no ver aquí un factor religioso-cultural de enorme significación simbólica, como elemento de identificación, de autodignificación, resistencia cultural y gestor de relaciones sociales que sostienen buena parte del entramado de la cultura popular?

Incorporación al mundo humano: por el nombre se accede a ser persona, por el rito colectivo se accede al mundo religioso y este está íntimamente asociado con la autoidentificación social de grupo, en tanto que cultura popular: es el "nosotros" popular.

No debe extrañarnos que en la constitución del campo simbólico-religioso popular un elemento de la identidad colectiva, enunciado por el lexema "nosotros", esté estrechamente ligado a la afirmación de la fe religiosa. La religión, bajo su fórmula popular, cumple así una función simbólica que posibilita el manejo de eventos amenazantes, el refuerzo de las energías de sobrevivencia, la resistencia cultural y el trazado de un sentido común del "nosotros", "trabajadores", "pobres" o "clase baja", "cristianos" que deslinda con un "ellos", los "ricos" y "patrones!", cualitativamente extraño porque "no creen en Dios ni en nada" (Kudo, 1980: 69-89).

ORIGEN Y CRECIMIENTO DE LA VIDA: LA VIRGEN-MADRE

La religión popular, en todo el continente, se estructura sobre la base de santuarios, romerías, peregrinaciones, promesas, devociones, ex-votos, fiestas. La Virgen María y los santos son el símbolo, icono y significado, que articula estas expresiones. Pero es, sin duda, la imagen de María, sobre la base de un trasfondo cultural cristiano, la que copa casi por completo el panorama como objeto de profunda devoción.

La centralidad de la figura de la Virgen María es otro rasgo característico de la religión popular latinoamericana. Ciertamente para los evangélicos la figura de María o no tiene importancia, no se cree en ella, o se le rechaza. En investigaciones realizadas en Santiago de Chile hemos observado que, en tanto un 75% se declara católico, cerca de un 83% afirma creer en María. En esta religión popular, por más que deje entrever circunstanciales desapegos y desconfianzas hacia la cultura eclesiástica, se da una fe en el Creador y en la Virgen María y su Hijo Jesucristo, que es efusivamente cantada, rezada, peregrinada y festejada.

A diferencia de la teología oficial, para la cual el concepto de intermediario entre Dios y los hombres está ontológicamente definido como ser no divino, para la religión del pueblo las categorías no están nítidamente diferenciadas. En realidad, la fe popular parece clasificar a los seres sagrados no por su carácter ontológico, sino por su poder sagrado: esto es, por su capacidad de intervenir "milagrosamente" en el mundo de los vivos. Es sabido el lugar central que ocupan los "santos" en el panteón popular. En la figura del santo (entre quienes se incluye a la Virgen María en sus diversas advocaciones, a Jesucristo y a las imágenes de los santos canonizados) tiene mucha más importancia la dimensión de intercesor ante Dios que la de modelo de vida. "La capacidad de intercesión se debe a que el santo, por ser un seguidor y mensajero de Dios, participa de algún modo del poder divino" (Marzal, 1988:47).

Es el poder lo que importa y, por tanto, la eficacia simbólica, la capacidad de actuar en forma sobrenatural y de producir realidades misteriosas que fascinan al mismo tiempo que asustan. La Virgen María, para el fiel devoto popular, es

uno de estos "poderosos" mediadores. No sólo es Madre de Dios, sino que además es Madre de todos los hombres y vela por ellos (González, 1987). Su capacidad de intercesión ante Dios Padre, en su calidad de portavoz de las súplicas y demandas de los hombres, está garantizada precisamente por su sitial privilegiado en el panteón, lugar en el cual tiene ventajas comparativas respecto de otros santos. Resulta difícil afirmar si en la mentalidad popular la Virgen es considerada una divinidad femenina o no; o si es considerada como un santo muy especial. Lo cierto es que la figura mariana como mediadora privilegiada es un patrimonio de la religión popular y especialmente del catolicismo latinoamericano.

La Virgen como segunda figura en importancia en el panteón religioso popular está incluso, en algunos casos, por sobre su hijo Jesucristo. Es antes que Virgen, la Madre de Jesús y de los hombres. ¿Y cómo no habría de ser así en esta "familia del cielo", que para el imaginario popular resulta difícilmente figurada bajo otro parámetro que no sea el de la familia terrenal clásica: Padre, Madre, Hijo?

Es sabido que en las altas culturas precolombinas, en México y Perú, la presencia de divinidades femeninas estaba ligada a la fertilidad, principalmente en una cultura agraria, de la tierra. Tanto Tonantzin, "nuestra madre" para los aztecas, fue sincretizada en la Virgen de Guadalupe, una Virgen india, así como la Pachamama (la madre Tierra) de los quechuas y aymaras ha sido sincretizada con María (madre). Es claro que en la primera época colonial, al menos, la imagen de la Virgen María constituía en la mentalidad indígena y mestiza una elaboración sincrética de una deidad femenina ligada a los ritmos cósmicos, los procesos de vegetación y los ritos agrarios. Pero, con toda seguridad, el significado católico oficial se fue imponiendo en la medida en que la cultura agraria fue perdiendo fuerza. En efecto, la Virgen es Madre, ya no diosa de la fertilidad de la tierra, sino refugio de los desamparados. Como afirma Octavio Paz, "la situación ha cambiado: no se trata ya de asegurar las cosechas sino de encontrar un regazo. La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la madre de los huérfanos" (Paz, 1990: 7).

Con el correr de los siglos la religión oficial le ha erigido imponentes santuarios a la Virgen y la ha llegado a "coronar" como "reina" y "patrona" de diversas naciones latinoamericanas. A pesar de ello, para la percepción popular, la Virgen, en sus más diversas advocaciones[8], venerada por todos lados, sigue siendo la Madre de Jesús que tuvo a su hijo en un pesebre, que huyó a Egipto y estuvo con él en el momento de su muerte en la cruz. Ella es percibida como una imagen próxima a los pobres, una madre muy humana que está ahora en la gloria de Dios y desde el cielo sigue sencilla y muy cercana. "Mi Virgencita", "Mi chinita", le cantan con dulzura y cariño los bailes religiosos del norte chileno (Van Kessel,

8. A título de ejemplo, podemos mencionar las siguientes advocaciones de la Virgen María en América Latina:

En Argentina: Ntra. Sra. de Luján, Ntra. Sra. de Guadalupe de Santa Fe, Ntra. Sra. del Rosario, Virgen de Yapeyú, Ntra. Sra. de Luján de Mendoza, Ntra. Sra. del Valle de Catamarca, Ntra. Sra. de Pompeya, etc.

En Bolivia: La Virgen de Copacabana, Ntra. Sra. de la Paz, Ntra. Sra. de la Candelaria, Ntra. Sra. de las Mercedes de Potosí, la Virgen del Socavón de Oruro, Ntra. Sra. de Chuquisaca, Nta. Sra. de Colpa, etc.

En Brasil: Ntra. Sra. de Aparecida, Ntra. Sra. D'Ajuda, Ntra. Sra. de la Palma, Ntra. Sra. de la Peña, Ntra. Sra. del Carmen de Recife, Ntra. Sra. do Nazareth, Ntra. Sra. de las Victorias, Ntra. Sra. de Gracia, etc.

En Colombia: Virgen de Chiquinquirá, Virgen de las Lajas, Virgen de las Mercedes, Virgen de Los Remedios, Virgen de la Pobreza, Virgen de la Peña, Virgen de Guadalupe, Virgen del Campo, Virgen de las Nieves, Virgen de Torcoroma, Virgen de la O, Virgen de Monguí, Virgen de la Popa y Ntra. Sra. de Sopetrán.

En Costa Rica: Virgen del Mar en Puntarenas, la Purísima, Virgen de los Ángeles, Ntra. Sra. de Desamparados, Ntra. Señora de la Soledad, Ntra. Sra. de Ujarrás, Ntra. Señora del Tremedal, Virgen de la Medalla Milagrosa, etc.

En Chile: Ntra. Sra. de Andacollo, Virgen de La Tirana, Ntra. Sra. del Carmen, Ntra. Sra. de la Candelaria, Ntra. Sra. de Lourdes, etc.

En México: Virgen de Guadalupe, Ntra. Sra. de los Remedios, Virgen de la Soledad, Ntra. Sra. de la Bala, Ntra. Sra. de los Ángeles, Ntra. Sra. de Ocotlán, Ntra. Sra. de Guanajuato, Ntra. Sra. de Zapopan, Ntra. Sra. de Zacatecas, etc.

En Perú: Ntra. Sra. del Rosario de Lima, Ntra. Sra. de las Mercedes, Ntra. Sra. de Guadalupe de Pacasmayo, Ntra. Sra. del Socorro de Huanchaco, Ntra. Sra. de los Dolores de Cajamarca, Ntra. Sra. de la Soledad del Cuzco, Ntra. Sra. La Portera de Arequipa, Ntra. Sra. de Cocharcas, Ntra. Sra. de los Desamparados, Ntra. Sra. de la Descensión del Cuzco, etc.

1977). La Virgen es "la mujer más santa", "la mujer más bella", "una madre milagrosa" para los colombianos (Zuluaga, s/f).

La Virgen es la Madre cercana, figura ligada al origen de la vida de Dios-hombre y al origen de la vida de todos los hombres; protectora diligente y maternal de la vida de los hombres, especialmente de los "humildes y oprimidos" como reza el *Magnificat*, es decir de quienes tienen la vida más amenazada e incierta.

Por ello resuena la voz de los cantores y danzantes en pleno desierto ante el santuario de La Tirana:

"Escucha nuestros gemidos
reina de los corazones
oíd nuestras peticiones
aquel pobre desvalido (...)

Hoy te pido madre mía
ya que vamos a partir
por Tal-Tal que es tan sufrido
que no lo dejes morir" (Van Kessel, s/f: 292).

Este canto es también un grito, a veces sordo, otras veces clamoroso, de los sujetos populares que ven en María a la defensora de la vida de los pobres. Pero en ocasiones es también un forma de protesta social:

"El poderoso minero
al pobre lo están sangrando
y nos tienen trabajando
como el cuchillo al cordero" (Uribe, 1974: 100).

Le cantan los mineros a la Virgen en un gesto que nada tiene de "falsa conciencia" y, al contrario, demuestra que la fe popular en María no contradice una conciencia social de quienes sienten a diario la injusticia de un sistema que en la relación capital-trabajo le extrae al obrero en forma violenta ("el cuchillo al cordero") la misma sangre, es decir, el vital líquido que oxigena el cuerpo, conserva la vida y la protege

de las enfermedades. La Virgen-Madre, protectora de la vida de los "pobres", es también consuelo en su situación objetiva de clase y, al mismo tiempo, sujeto de comunicación frente al cual elevar la protesta por la forma como la sociedad amenaza la vida de estos hombres.

LA PROGRESIÓN DE LA VIDA: RITUALES DE LAS ETAPAS DE LA VIDA

Así como con la fe popular se inicia la vida humana (social), por más que ya se haya iniciado la vida biológica (animal) del sujeto, con la fe se reconoce el origen de la vida en Dios Creador y la Virgen que colabora para que crezca la vida. De esta manera la fe acompaña las etapas más relevantes de la vida personal.

En general, en los barrios obreros y en las barriadas marginalizadas de las grandes metrópolis latinoamericanas, las costumbres y las prácticas se repiten en un cuadro que adopta diversos colores y matices, pero que en todas partes parece pintado por la misma mano. Las ceremonias infaltables son el bautismo, la primera comunión y, generalmente, el "casamiento" y el velorio o velatorio. Constituyen prácticamente los únicos motivos para relacionarse con el sacerdote y la pastoral parroquial. Todas estas ceremonias tienen en la fiesta una dimensión particular que les ofrece un sentido popular profundo.

El gran sociólogo francés de la religión, G. Le Bras, hablaba de "los 'conformistas estacionales', masa de pasantes, migrantes para quienes la religión se define por tres ritos: bautismo, matrimonio, sepultura, y en general solemne comunión de los niños: gente que no entra a la iglesia sino cuando suena la campana para ellos y para advertir a la parroquia que deben observarse los usos de los ancestros" (cit. por Pannet, 1974).

Nos referimos a los "ritos de pasaje" (Van Gennep), que son ritos populares no periódicos, sacramentados por la Iglesia. Le ayudan al sujeto a procesar subjetivamente y a aceptar un cambio de posición social: el nacimiento, la pubertad, el

matrimonio, la muerte. Se procura que el iniciado adquiera un nuevo *status* para los demás y un nuevo modo de ser ante los demás, puesto que luego del ritual, ya se puede decir que conoce los secretos de la existencia, tal como los ha codificado su propia cultura y, por lo mismo, se hace responsable de transmitir esa sabiduría a la comunidad. También para la comunidad cada ritual de paso constituye motivo para congregarse, para reforzar los lazos de solidaridad, festejar, y así ritualizar el paso de los "suyos" de una etapa de progresión a otra en las vidas sociales.

Las principales prácticas religiosas que acompañan el desarrollo de las diversas etapas de la vida son el bautismo, la primera comunión, el matrimonio y el funeral.

Como hemos analizado extensamente, en el inicio de la vida todos han "nacido" a la vida social por una mediación religiosa decisiva: el bautismo. Como no se concibe dejar sin bautismo a un recién nacido, tampoco se concibe bautizar a un niño sin compartir festivamente ese hecho con familiares y amigos. No se repara en los gastos económicos para un evento tan significativo. El sacramento del bautismo y la fiesta reproducen la institución del "compadrazgo" sobre el cual hablamos, solidificando lazos de solidaridad social y asentando la integración cultural.

En la edad en la cual las culturas celebran clásicamente los ritos de iniciación en el período de la pubertad, nuestra cultura popular se vale de la "primera comunión". En mucho menor medida de la "confirmación".

La vida conyugal debe también sellarse religiosamente, claro que el sentido religioso del lazo matrimonial, clave en las alianzas del parentesco, está en baja. Con la secularización de las leyes y la separación de la Iglesia y el Estado en la casi totalidad de los países latinoamericanos, el matrimonio civil ha adquirido una importancia creciente llegando, incluso, en ciertos casos a ritualizarse en una correspondencia secular del rito religioso, es decir, como rito de la "religión civil" de la ciudadanía moderna. Sin embargo, en las culturas populares el matrimonio civil no es siempre la principal causa del abandono progresivo del sacramento matrimonial, sino las prácticas de las uniones libres, muy difundidas en ciertos gru-

pos populares urbanos. En el caso de las culturas o subculturas indígenas se reiteran prácticas de unión ancestrales como es el caso del "servinakuy" andino.

El calendario de América Latina está poblado de fiestas, sean religiosas o no. Así como el 8 de diciembre se celebra el día de la Inmaculada en todo el continente, así también otra de las fiestas más recordadas es el 1º de noviembre, Día de Todos los Santos, la fiesta en que se conmemora a los difuntos. Durante los días que preceden y suceden a esa fecha el tiempo cede su carrera y llegado el día todo el mundo se vuelca a "recordar a sus muertos". En general si la conmemoración de los difuntos ocupa un lugar central en la devoción popular, lo mismo ocurre con el ritual que se celebra con ocasión de la muerte. Puede hablarse entonces de un patrón fúnebre común que va simplificándose a medida que los pueblos se modernizan.

En el caso de la muerte de párvulos menores de siete años (los "inocentes"), hay costumbres folclóricas peculiares, como en Argentina, Chile, Venezuela, Centroamérica y otros países en que se celebra el "velorio de angelitos". El niño muerto, recién desprendido de la intimidad materna pasa a ser un ángel en el cielo, junto a la Madre celestial. De la madre terrena a la Madre celeste, de niño a ángel, el ritual popular refleja de una forma violenta y restallante un trastrueque carnavalesco del universo: de una muerte "antes de tiempo" y por ello cruel y despiadada a la vida más plena, resplandeciente y placentera. En el ritual el niño es adornado con cintas, encajes, maquillajes y trajes en un altar especialmente diseñado lleno de velas encendidas, coronas de flores multicolores y estrellas a fin de simbolizar el ascenso a la Gloria (Salinas, 1991: 252-270; Santore, 1981). El llanto está prohibido y los familiares, amigos y vecinos se reúnen durante toda la noche a beber y bailar de alegría. De España meridional la fiesta se extendió a toda Hispanoamérica y se encuentra en áreas rurales y con menor presencia, vigencia e intensidad también en áreas urbanas periféricas.

En muchos barrios de nuestras grandes ciudades no son escasos los "rezadores" en los velorios. El velorio está acompañado usualmente de expresiones visibles de duelo, como el

llanto ceremonial de las mujeres, que suele sustituirse a veces por "lloronas" contratadas al efecto. Son elementos importantes ciertos objetos simbólicos con que se entierra al difunto para que los use en la otra vida, y ciertos ritos de purificación del muerto y de sus pertenencias a fin de liberar a los deudos de la pena y de las enfermedades. En ciertas regiones el funeral puede durar varios días, generalmente en las ciudades es más sobrio. En cualquier caso debe haber alimento y bebida abundante para que los familiares y deudos "acompañen" con oraciones, llantos, conversaciones, incluso bromas y borracheras, las últimas horas del "finado" en esta tierra.

En el momento culminante de la vida: su fin en la muerte, la oferta de sentido de la religión es insustituible. Precisamente porque la fe da el sentido a la vida y, por lo mismo, a la muerte. Sin embargo, es necesario aclarar que el ritual funerario, el "velorio", siendo la práctica religioso-popular más atendida, no quiere decir que se corresponda con una creencia en "la otra vida". En estudios que hemos realizado, aproximadamente la mitad de los entrevistados cree en "la otra vida". Al parecer nadie se niega al velorio, momento postrero de "despedida" y reafirmación de los lazos del grupo con la vida y su dialéctica de muerte/vida constante. El velorio constituye el ritual religioso popular más significativo.

LA PROTECCIÓN DE LA VIDA: MALES, RITUALES DE CRISIS Y SANACIÓN

La devoción al santo o a la Virgen, en la mayoría de estos casos, está ligada con la resolución simbólica de problemas cotidianos relevantes en las culturas subalternas: trabajo, salud, relaciones afectivas y familiares, estudios, etc. Se trata de peticiones de los devotos ligados a problemas universales que enfrenta la cultura popular.

En los hogares casi siempre hay retratos y "santitos" de la Virgen, crucifijos, imágenes, grabados y medallas de las devociones familiares. Son numerosos y multiformes los rituales impetratorios, ya sea por medio de gestos (santiguarse, tocar las imágenes, depositar a los niños ante las imágenes de

los santuarios, etc.) o por medio de plegarias. Se reza con relativa frecuencia, pero especialmente en momentos de angustia o necesidad se manda celebrar "la misa" y en las grandes ocasiones (fiesta patronal, difuntos, misa de salud) es usual que se llame a miembros de la comunidad que saben rezar como "rezadores", "cieguitos", etc.

Generalmente son las mujeres las más devotas. Ellas salen a rezar a los santos y hacen promesas, pero dependiendo de las localidades y regiones, los hombres, a veces, pueden ser mayoría en iglesias y en peregrinaciones a los santuarios. Promesas y romerías, ex-votos y oraciones, peregrinaciones masivas y peticiones privadas en el templo, todas ellas son demandas de un pueblo que confía en la buena voluntad de Dios que por medio de sus intermediarios intervendrá concediendo "favores".

En una extensa investigación en el Perú (González, 1987) se interrogó acerca de las *ocasiones en que se acude más frecuentemente a Cristo y a los santos*. Un 47% contestó que "cuando alguien está enfermo"; un 22% "cuando la situación económica está más difícil"; un 11% "cuando nuestra gente hace huelga o reclama sus tierras"; y 14% "otra". Esto coincide con lo observado en otras latitudes. El hecho de que lo primero mencionado sea la enfermedad confirma lo estrecho del vínculo entre la experiencia religiosa y las necesidades vitales. En efecto, la religión de los sectores marginalizados está orientada a la satisfacción inmediata de las necesidades más sentidas por la gente. Pero si bien lo anterior conlleva un cierto pragmatismo que es, por una parte, comprensible por la situación de miseria y privación en que viven estos sujetos, por otra parte, no debe tomarse como reflejo de un espíritu materialista. Es posible afirmar que, si bien las peticiones, promesas, oraciones, solicitud de milagros, favores, etc., están directamente relacionadas con las necesidades vitales como la salud, el hambre, la pobreza, la muerte, el techo, están también relacionadas con satisfactores de orden superior en la escala de necesidades: relaciones interpersonales, buena suerte, afectividad, condición moral, sanación del alma. En general se solicita a los poderes divinos la protección de la vida: la salud, la buena suerte, la liberación de los males.

Pero la fe popular no sólo acompaña las etapas del crecimiento de la vida, también en segmentos importantes (para ciertos modelos religiosos) ella acompaña los momentos de *crisis* en la vida. Como dice Titiev (1979), no sólo deben considerarse los ritos "caléndricos", sino también los llamados ritos "críticos". Allí donde el sentido de la vida es puesto en tela de juicio se recurre a Dios y a los santos con los cuales se establece una especie de pacto donde rige un intercambio ritual: el suplicante debe realizar su promesa a cambio de la realización del milagro. Ante una muerte trágica e inesperada se recurre a los santos y las ánimas; ante una enfermedad grave se reza, se solicita una misa o se acude a rituales de sanación; se protege la precariedad de la vida del lactante por medio de amuletos, un santiguamiento o el bautizo protector; una situación de apremio y angustia material (desempleo, despido del trabajo, etc.) o bien moral (conflictos familiares, pelea conyugal, alcoholismo, drogadicción, etc.) suscitan promesas, peregrinaciones, ex-votos; una situación de peligro o alto riesgo (accidente, asalto, etc.) se conjura por medio de persignarse, encomendarse a Dios, solicitar protección, etc.

La fe popular subsana la crisis (material y simbólica: integral) por medio de su profunda fe en la intervención de Dios, especialmente a través de sus *mediadores*: la Virgen, los santos, en ocasiones ciertos ángeles y en menor medida las ánimas que de esta manera salvan de la "mala" situación. Dependiendo del tipo de mentalidad operante, esta "mala" situación puede ser interpretada recurriendo a categorías causales del campo religioso (extrasociales de tipo mágico-supersticiosos) o bien a categorías causales del campo natural o social (en forma descriptiva o explicativa).

El problema de la salud, por ejemplo, plantea serios desafíos a una cultura que, precisamente por vivir en condiciones de miseria, marginalización y explotación, no tiene acceso asegurado a las prácticas modernas institucionalizadas y especializadas —pero mercantilizadas— de salud. Como es en los sectores populares donde se dan las tasas más altas de mortalidad infantil, la indefensión de neonatos y lactantes se hace más patente. No extraña que haya varias formas de rituales bautismales o de iniciación y que prevalezca en la

cultura popular un sentido de protección contra el mal: "ritos de protección contra el mal y bendición (incluyendo *agua de socorro*), bautismo parroquial con una gama de actitudes, y ceremonias análogas (bendición con agua, ritos de incorporación a asociaciones) con aspectos positivos y negativos" (Codina e Irarrázaval, 1987: 41). El "mal", en este caso, está estrechamente ligado a la salud del bebé, frágil en la pobreza y necesitado de protección bautismal.

Aquí, por ejemplo, juega un papel nada despreciable la recurrencia a las viejas tradiciones y sabidurías de los antepasados: la medicina tradicional, a las prácticas curativas naturales y, por cierto, las prácticas devocionales y promesas vinculadas a peticiones de salud, y las prácticas rogativas y de sanación religiosa e incluso rituales con intervención de agentes religiosos tradicionales, brujos, chamanes, yatiris, médiums, macumbeiros, bendecidoras, adivinos, curanderos, manosantas, etc. En esos rituales de sanación abundan los ensalmos y conjuros, que bien pueden ser contrahechicería, a fin de "sacar el mal" y posibilitar que "entre el bien". Si la enfermedad se atribuye a hechicería el agente religioso-popular debe "adivinar" mediante procedimientos mágicos la persona de la comunidad que tiene rencillas y es causante del mal. El enfermo debe efectuar rituales de "purificación" que ahuyenten el mal y denuncien al causante. Si el sospechoso confiesa, o es expulsado, o se reconcilia, es probable que el enfermo sane. Si la enfermedad se atribuye directamente a las influencias de espíritus malignos, se recurre al exorcismo (García-Ahumada, 1981: 77).

En la encuesta realizada en Santiago de Chile se consultó si, ante un caso de un familiar enfermo, se recurría a la medicina oficial, al consultorio o al hospital. Un 85% respondió afirmativamente. Sólo un 8% afirma que, además, recurre al curandero o al hierbatero del barrio. Si se trata de un caso grave, de un enfermo desahuciado por la medicina, se consultó si se recurría a algún "meico, machi o brujo". Un 5% reconoció esa práctica. Se trata de personas con un trasfondo cultural preferentemente más tradicional y campesino. En una ciudad como Santiago de Chile, donde los niveles de escolaridad son bastante elevados y la cultura mestiza mucho

más alejada de la cultura indígena localizada en regiones distantes, es comprensible que los agentes religioso-mágicos tradicionales no sean habituales. Sin embargo, no sucede así en la zona de Concepción, al sur de Chile, zona altamente urbana e industrializada, pero que recibe en forma mucho más directa los influjos de la cultura mapuche muy próxima de la Octava Región del país. Allí se recurre en forma mucho más habitual a "machis" (chamanes) araucanos. En investigaciones realizadas en barriadas de Lima metropolitana se da algo más parecido a Concepción. Un 37% indica su preferencia por la medicina oficial, excluyendo recurrir al curandero, lo que es índice de la presencia de una mentalidad que ha abandonado la magia. Sin embargo, para un 57% no existe oposición ni obstáculo en recurrir tanto al médico como al curandero en forma complementaria. Sólo un 2% afirma recurrir exclusivamente a dicho agente. La mayoría de los obreros tiene una respuesta "mixta" y los estudiantes dicen sólo recurrir al médico (Kudo, 1980). Esto revela que en la mentalidad coexisten una racionalidad más abierta a la medicina moderna, y por ende a la ciencia, y una mentalidad más abierta a los aportes tradicionales, y por ende a la magia. En Santiago de Chile a pesar de recurrir en pocas oportunidades al curandero o brujo, se detectó una creencia bastante difundida en el "mal" (maleficio), es decir, en la posibilidad de que ciertas enfermedades de los bebés y niños sean provocadas no por causas naturales, sino por energías maléficas transmitidas por alguna persona que estuvo en contacto u observó al niño. Es el llamado "mal de ojo"[9]. Enfermedades que pueden ser tratadas por la medicina moderna, son así tratadas por medios mágico-religiosos. Para curar el "mal" de un niño este debe ser "santiguado", esto es, sometido a una cura ritual con rezos, bendiciones, masajes con brebaje de hierbas, amuletos protectores, cantos y acciones dramáticas precisas y detalladas, minuciosamente cumplidas por un agente calificado: el "santiguador" (generalmente de sexo femenino) quien puede, además, complementar su cura con una bendición solicitada

9. Grebe *et al.* (1971), Plath (1981: 33ss), Read (1966: 78), Vicuña (1947: 109ss).

a un sacerdote católico. Un 73% de los entrevistados cree que una "guagua" (bebé) puede ser "ojeada" y sólo un 15% resueltamente rechaza esa creencia popular. Sin embargo, como hemos visto, esa inmensa mayoría que cree en el "mal" y en la práctica mágico-ritual para aplacarlo y curarlo, es la que en caso de una enfermedad "normal" —cuyo síndrome es interpretado popularmente como producto de causas físico-naturales y no extranaturales— recurre al médico.

El origen de una enfermedad puede ser biológico-natural, pero también podría deberse a un *"mal"* (en el estudio efectuado en Santiago de Chile cree en maleficios un 40,8% y en el "mal de ojo" un 73%). O bien podría haber intervención de los *"espíritus del mal"*. Cualquiera sea el origen de la enfermedad se trata de una alteración del equilibrio de la vida que amenaza con interrumpirla y desorganizarla. Frente a esa amenaza caótica al orden de la vida se erige, como muralla de protección, que viene a restituir el *nomos* (orden simbólico y armónico de la vida), la intervención de Dios por intermedio de sus mediadores *milagrosos*. El milagro no es tanto una intervención misteriosa y arbitraria del poder de Dios, sino una respuesta a la solicitud del sujeto popular. Solicitud que se debe hacer siguiendo los dictados tradicionales del ritual impetratorio: la promesa, la manda, el rezo, la bendición del amuleto, el santigüerío, la imposición de manos, la sanación, etc.

En todos los lugares la gente busca amuletos, talismanes, bendiciones y cumple ritos e impetraciones a fin de evitar los "males", generalmente vinculados a la salud. Los "curanderos", "manosantas", "meicos", "sanadores" o como se les denomine, función en la cual el papel femenino es muy relevante, son los encargados de "santiguar" (conjurar) los "males" y devolver la salud a las personas. Como se trata de prácticas populares de tipo chamánica, muchas veces perseguidas por la religión y la cultura oficial, tachadas de "brujerías" y paganismo, operan en el silencio y el misterio y, por ello, son menos visibles pero no menos presentes y, en ciertos casos, efectivas. La mayoría de las veces se recurre al médico, pero si no hay efectos, o se sabe que el origen del mal es sobrenatural, no se duda en consultar a los agentes de la

medicina tradicional o a la hechicería de raigambre indígena o antecedente espiritista.

No toda la población se caracteriza por recurrir a este tipo de expresiones mágico-religiosas. Es frecuente observar que en el caso de los obreros industriales con mayor calificación y mejores puestos o en los jóvenes o personas con una educación más elevada las creencias tienden a racionalizarse, baja el nivel de prácticas religiosas oficiales y se van abandonando prácticas y creencias de corte mágico-religioso.

No faltan los grupos religiosos que presentan una fe cristiana más renovada. Son grupos que se alimentan de un fecundo intercambio con los agentes y la pastoral renovada de la Iglesia. Las comunidades de base, nueva forma de expresión del cristianismo en estos sectores populares, constituyen un capítulo aparte que ha sido abundantemente estudiado dada la importancia que han jugado en la elaboración y desarrollo de las corrientes liberadoras de la pastoral latinoamericana de estas últimas décadas. Para estos grupos la salud es un problema social y debe enfrentarse coherentemente: por una parte se organizan grupos de base, policlínicos y sanatorios populares, que otorgan atención y educación en el tema y, por otra, se reivindica el derecho a la atención en salud y se demanda de las autoridades el mejoramiento de los sistemas públicos en esta área. La salud no es vista como un asunto privado y restringido a las enfermedades individuales, también se adoptan estrategias de salud comunitaria y se trabaja la salud mental y ambiental. Pero para los sujetos populares que participan de estos grupos, la salud sigue estando vinculada a la providencia de Dios, por lo que la utilización de modernas tecnologías médicas no aparecen incompatibles con rezar a Dios y a la Virgen por la salud personal y colectiva de los familiares y de la comunidad.

LA CELEBRACIÓN DE LA VIDA: LA FIESTA

El calendario de cada ciudad y de cada pueblo está salpicado de fiestas, regidas por un santo o una imagen de la Virgen o de Jesucristo al que se festeja con devoción y regularidad. Los

barrios y gremios también tienen sus fiestas. Como dice Octavio Paz, "nuestra pobreza puede medirse por el número y suntuosidad de las fiestas populares, las fiestas son nuestro único lujo, los países ricos tienen pocas: no hay tiempo ni humor".

En general, el carácter festivo es otro rasgo inconfundible de la religión popular, aun cuando el tipo de festividad religiosa varía considerablemente de una región a otra, de un país a otro. En relación a la diferencia en el sentido y las manifestaciones de la fiesta religiosa campesina, teñida por la ecología y las relaciones socioculturales rurales particularistas, y la fiesta popular urbana, mucho menos expresiva y más breve, hay que decir que el sentido social varía enormemente, aunque no necesariamente el sentido religioso. La fiesta patronal es típica del poblado rural y está por lo general ligada al calendario agrícola (Rueda, 1982). La celebración colectiva del santo patrono del lugar es expresión del localismo y el particularismo que caracterizan a la vida rural. La fiesta es también un acontecimiento comunitario. Ella refuerza la estructura tradicional de la comunidad, posibilitando que la organización religiosa de las cofradías y mayordomías (alférez, prioste, mayordomo, patrón, etc.) adquieran pleno sentido en la fiesta del santo, acentuando así también la afirmación de la comunidad frente al clericalismo de la religión oficial. En la fiesta patronal, los miembros de cada unidad comunitaria sociocultural refuerzan sus lazos identificatorios por medio del derroche exuberante y de la efusión de canto, comida, bebida y baile. La fiesta patronal cumple una función integradora de primer orden, la cual se pierde totalmente en la gran ciudad donde ya no existen los lazos locales de la pequeña comunidad y el vecindario está compuesto por desconocidos. En medio del anonimato relativo del barrio urbano la fiesta patronal, o cualquier fiesta con motivo de algún bautizo, matrimonio o velorio, sirve para romper la monotonía y angustia de la rutina urbana en la pobreza. Pero constituye también ocasión para reconstruir el tejido simbólico de las identidades sociales anteriores que se objetivaban por medio de la devoción a tal o cual santo conformando así un emblema de identificación colectiva que vuelve a ligar con los lazos de la comunidad primordial.

Cada una de estas etapas en la progresión y avance de la vida es motivo de alegría y de fiesta. Por ello, en la vida cotidiana del pueblo, el ritual religioso adquiere un sentido siempre jubiloso, por el agradecimiento al dador de la existencia, y por el sentido de celebración de la vida que involucra cada avance en la biografía personal y colectiva. La fiesta, como todo ritual popular, es una condensación de rituales no cotidianos que transforman el diario vivir e introducen simbólicamente un nuevo mundo. Es suspensión de los parámetros "normales" del tiempo-espacio ordinario y la introducción a un tiempo-espacio extraordinario (por ello el exceso en la expansión: grito, música, canto; y en el consumo: abundante bebida, alcohol, comida), que regenera desde la subversión de lo ordinario por medio de la libre expresión de la contradicción, de la discontinuidad, de lo grotesco y lo espontáneo. Momento de reconstitución del sentido en un espacio de anomia relativa donde las modulaciones de lo expresivo y corpóreo revitalizan la afectividad negada por la cotidianidad. Momento de efervescencia colectiva en que tiene su origen lo religioso como realidad colectiva al decir de Durkheim. La fiesta es siempre una revuelta hacia el simbolismo, la corporeidad expresiva, el sentimiento y la imaginación. Sus reglas son distintas, allí se introduce una moral, una sociabilidad, una economía y una lógica que contradice la de todos los días. Es una revuelta que impugna la cultura, una inmersión en lo informe, en lo más vital y profundo, en la vida pura. A través de la fiesta el pueblo se libera de las normas y opresiones que se le imponen: se burla de los dioses, de los principios y de las leyes. Pero no sólo se libera, sino que también anticipa, como plantea Duvignaud (Duvignaud, 1973), lo no-vivido, provoca a la sociedad, invita al cambio. De aquí lo propicio que son los tiempos de cambios sociales y revoluciones, porque las fisuras en la civilización que cambia sintoniza con el sentido de la fiesta. En tiempos de revolución estalla con mayor frecuencia la fiesta. Toda revolución tiene algo de fiesta y toda fiesta algo de revolución.

La fiesta religiosa es, además, explosión de misticismo, de desprendimiento, de sacrificio, de un fantasear con la "fiesta

del cielo" en la cual no hay ricos ni pobres, lágrimas ni llantos. La fiesta popular es contracultura de la modernidad, espacio de resistencia a la lógica racionalista e instrumental, ámbito simbólico profundamente libre, regenerador y liberador.

En la fiesta religiosa popular de los latinoamericanos es posible apreciar la herencia medieval, es decir, su carácter preponderantemente visual, como ha mostrado Huizinga. Este espíritu se ha conservado y potenciado en la síntesis cultural del barroco colonial. "Todo lo que se quiere expresar es recogido en una imagen óptica. Se piensa sólo en representaciones visuales (...). Los medios pictóricos, mucho más desarrollados que los literarios, contribuyen al predominio de esta inclinación" (Maldonado, 1975: 243). Pero esta fiesta latinoamericana hunde también sus raíces en los rituales festivos precolombinos y africanos, por lo que la satisfacción plena no llega por las ideas sino por los gestos y rituales teatralizados de la fiesta religiosa. Ella surge del sincretismo festivo popular colonial con toda su carga de "inversión del mundo" cuando los negros se pintan de blanco, los "diablos" son ensalzados y los "españoles" son ridiculizados en la magia desmesurada del carnaval.

Entre los principales instrumentos de la primera evangelización, en el marco de una cultura oral, encontramos la liturgia, las fiestas y celebraciones religiosas, los rituales de pasaje, los autosacramentales y el teatro popular. La importancia de la transmisión de tradiciones populares externas y su fusión sincrética con tradiciones populares nativas no puede negarse. La vigorosa cultura carnavalesca y pícara medieval española, con su honda sensibilidad religiosa, en el marco de la tradición oral, vino con la plebe y la soldadesca y se difundió por las culturas agrarias del campesinado indígena iberoamericano. Aquí se fundió con el hondo sentido festivo del ritual religioso precolombino, con la danza colorida de rítmica y ceremonial coreografía, los instrumentos de percusión y viento, las oraciones cantadas y recitaciones rítmicas; en fin, allí donde la liturgia oficial cedió, el ritmo original bautizado adquirió su propio espacio.

En la urbe, la fiesta se torna más lejana, menos expansiva

y más modesta y corta, pero no menos ausente. Por ello las romerías y peregrinaciones para el pueblo urbano adquieren un sentido distinto, renovado, la ocasión de reencontrarse con el sentido festivo original por la masividad de la presencia colectiva. La fiesta en el barrio pobre o marginal adquiere una función precisa que revitaliza la vida cotidiana generalmente más apagada y rutinaria.

EL CRISTIANISMO COMO NÚCLEO DEL *PATHOS* CULTURAL DEL PUEBLO LATINOAMERICANO

El tipo de religión popular que hemos revisado con todas sus facetas, nos habla de una religión de la vida, antes que una religión de la ética o de la razón. Una religión del rito y del mito, de los sueños y de la sensibilidad, del cuerpo y de la búsqueda del bienestar intramundano. Pero es una religión que se afirma en la trascendencia, no en un agregado de supersticiones y magia.

Más que una manera de actuar, un *ethos*, la religión popular es una manera de *sentir y de expresar*. Por ello es rito y es *pathos*. Podemos afirmar que la religión popular es el núcleo del *pathos* popular. No es ciertamente una manera de ser y de sentir, un deseo y una colmación de ese deseo, que obedezca a cánones racionalistas y occidentales. Es ciertamente *otra* manera de sentir, de pensar y de obrar, alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto[10].

Pero aquella tesis que plantea que la religión popular es una forma de religión cúltica, opuesta y alternativa a la palabra ilustrada, comprende insuficientemente el fenómeno. Ella es también una forma de "palabra" religiosa sobre la vida y la historia, aunque no expresada bajo el "logos" occidental. La fe popular es, antes que nada, una teodicea popular que sustenta a un Dios de la Vida. Es una creencia en la posibilidad cierta del paso del mal al bien, de la precariedad y

10. Para un análisis más específico sobre esta otra lógica remitimos a los capítulos nueve, diez y once.

desesperación al bienestar, de la enfermedad a la salud, de situaciones de menos vida a situaciones de más vida, de situaciones menos humanas a situaciones más humanas. En gran medida, la religión popular, en su manifestación urbana —transformada por la modernidad capitalista— sigue portando lo que Weber atribuía a la religión de los menesterosos: una ética de la compensación, cuya necesidad particular es de liberación del sufrimiento (Weber, 1964: 394). Claro que esta interpretación de la religión popular como "compensación" podría llevar directamente a la conclusión acerca de su función alienante, cosa que es enteramente discutible como generalización abusiva que será objeto de nuevos comentarios en otra parte de este libro. Lo cierto es que una interpretación empática del significado y función "compensatoria" nos lleva hacia conclusiones de otro orden. Estamos, en este sentido, frente a una religión vitalista y liberadora por la mediación de un Dios bondadoso que ayuda, consuela, protege y ciertamente exige, siempre por medio de signos y símbolos particulares, *mediaciones* muy concretas y próximas a la vida colectiva del pueblo.

La fe popular analizada no es "alienante" en el sentido de que sea "suspiro de la creatura oprimida" (Marx), que inhiba toda acción humana en la espera heterónoma de una intervención "milagrera" de Dios. El sujeto tiene que actuar y no sólo pedir. El sujeto actúa ritualmente en referencia a lo trascendente, pero no se queda allí. También esa acción ritual va acompañada de una acción social referida al ámbito "secular" (por ejemplo, buscando trabajo, yendo al médico), pero confía en la intervención de los poderes trascendentes porque sabe que el fundamento de la vida está más allá y no en su propia capacidad autónoma. No estamos aquí ante una conciencia "ilustrada" propia del burgués o del proletario, cada cual pretendiendo conquistar el mundo a su manera. Tampoco estamos ante una mentalidad supersticiosa cuya convicción está en el resultado inmediato y mecánico de su manipulación mágica.

A esta fe popular analizada le falta, sin embargo, un sentido histórico, una capacidad analítica acerca de las causas naturales y sociales de sus males y una comprensión más

autorreflexiva de sus propias posibilidades y limitaciones como fuerza vivificante que actúa en la vida personal, colectiva e histórica del pueblo. En este sentido, su potencial "regenerador-liberador" se ve limitado a la salvación más inmediata de las situaciones de angustia e incertidumbre colectiva, pero no necesariamente conlleva un proyecto histórico, salvo cuando se desborda bajo la forma de milenarismo y se objetiva en movimientos religiosos concretos. Aunque también cierto tipo de milenarismo (como el de las "sectas") puede llevar el germen de una "huelga social" que descompromete del "mundo" por considerarlo "pecador" y perdido.

Con todo, este potencial regenerador y liberador actúa como protección simbólica frente a las condiciones sociales adversas en que viven los sectores populares marginalizados.

La religión popular como contracultura

La religión popular, tal como ha sido tipologizada en las páginas precedentes, es un ámbito de condensación simbólico-semiológica que manifiesta, en la esfera de la relación con lo trascendente, una mentalidad que atraviesa y constituye las culturas populares. Ella puede ser mejor comprendida como contracultura de la mentalidad de "modernidad" que difunde la cultura dominante del capitalismo transnacional. Esta naturaleza alternativa y "otra" de la religión popular se manifiesta —en forma explícita o subyacente— en diversos planos temáticos:

Primero: la religión popular como hemos visto afirma la *vida* en un contexto socioeconómico y político de muerte y de violencia que amenazan a diario la sobrevivencia de las clases y grupos populares y afectan a la sociedad latinoamericana entera. Si bajo muchos aspectos la propia cultura popular está atravesada por conductas agresivas y por manifestaciones de violencia que provienen de sus propias relaciones (familiar, interpersonal, sexual, delictual) o de las condiciones generales del sistema social (violencia social, económica, represiva, terrorista, del narcotráfico, etc.) en sus pliegues religiosos, aquellos que se orientan hacia una "vida" distinta, ligada (*re-*

ligare) a lo trascendente, expresando en ello los anhelos más profundos de la mentalidad colectiva (un proyecto utópico no sistematizado), afirma sin duda un proyecto vital, de protección, sobrevivencia, afirmación y crecimiento de la vida, hasta culminar con la vida plena, festiva, la "otra vida", la "gloria del Cielo", que para los sujetos populares es una vida en Dios, superando todo sufrimiento y toda injusticia en la tierra. Los estudios muestran que en la mentalidad popular el juicio de Dios contra los ricos y la riqueza que aparece en los evangelios está internalizado y que "es mucho más difícil para un rico entrar al reino de los cielos que para un pobre". (Cf. Mateo, 19:23-26; Marcos, 10:23-27; Lucas, 18:24-27).

Segundo: la religión popular afirma la *mujer* y lo *femenino*, a través de la centralidad de la figura de la Virgen María. Si ya la simbología mariana no está directamente ligada a la naturaleza, como fuente de vida, como lo es en la religión popular agraria, permanece como figura ligada a la gestación, crecimiento y protección de la vida. En la figura de María, como hemos visto, se concentra la visión popular de la madre, tan importante en la constitución de la red de relaciones familiares y sociales de la cultura popular. Pero la religión popular nos muestra que los agentes mediadores vinculados a la salud también son preponderantemente mujeres: "curanderas", "bendicidoras", "santiguadoras", "parteras", "curiosas", "rezadoras", etc. Esta afirmación de la mujer y especialmente en su rol materno, como gestora y protectora de la vida, se opone a la cultura dominante, marcada desde siglos por las pautas patriarcales, como gestoras del poder y la dominación. Si en la propia cultura popular el *machismo* es una pauta cultural muy común, esta centralidad de lo materno y femenino en la religión popular, así como lo avalan otros datos sobre representaciones colectivas, manifiesta un contrapoder femenino —el rostro materno de Dios— como contracultura que reivindica la igualdad y los derechos de la mujer tan pisoteados por la cultura dominante y las pautas de dominación machista al interior de la misma cultura popular.

Tercero: la religión popular afirma los sentimientos, el *pathos*, frente a una cultura dominante que es intelectualista

y moralista. Como hemos dicho, más que una ética popular, lo que vemos en las diversas religiones populares son formas de manifestación de un *pathos*, es decir, formas de encarnación de la pasión del hombre popular, no siempre coherentes con su propia razón. La importancia que tienen los santos para la religión popular va mucho más allá de una mentalidad, articulada por la "lógica de lo concreto", tensionada por un cierto pragmatismo hacia una semiología sin mediaciones racionales ni abstractas. El valor del icono, la talla policromada de los santos y vírgenes, y el recargo de figuras plásticas y ornamentaciones (porque lo que importa es el "santito de yeso") reside precisamente en que es un símbolo concreto de una realidad mediadora hacia lo trascendente, símbolo en torno al cual, de manera sensible y corpórea, es posible volcar la fuerte carga de sentimientos que la experiencia mística popular va acumulando para expresar en la fecha precisa de la fiesta patronal. En verdad poco importa la vida del santo, ni siquiera se conoce la dimensión ética que para la religión oficial es decisiva en el proceso de canonización, es decir, la "biografía ejemplar" del candidato a beatificación. Lo que importa es el icono y su capacidad catalizadora de sentimientos y deseos en un tiempo-espacio preciso (lo maravilloso de la fiesta y el ritual) y su capacidad mediadora, símbolo eficaz de la acción trascendente hacia los vivos: "que sea milagroso".

Cuarto: la religión popular afirma lo *vitalista* en un mundo dominado por el intelectualismo. Este *vitalismo* dice relación con la convicción de que la vida se sustenta en fuentes vitales que están más allá del alcance racionalista de los hombres. Esas fuerzas vitales pueden tener diversos nombres: Dios, Virgen, santos, Espíritu Santo, espíritus del bien, poder de sanación, ánimas benditas, etc. Se reconoce, eso sí, una jerarquía precisa en el panteón que asigna el primer puesto en el mundo trascendente a Dios, Padre y Creador de todas las cosas y de toda forma de vida. En ocasiones, dependiendo del tipo de cosmovisión religiosa estas fuerzas del bien y de la vida se enfrentan en una dura lucha simbólica contra las fuerzas del mal: espíritus del mal, "males" (maleficios), diablos, fuerzas satánicas, etc. Pero —salvo ciertas corrientes

religiosas que son ajenas a la mentalidad popular típica que creen en el poder omnipresente de Satanás y el imperio de las fuerzas del mal (propias de sectas iniciáticas-mistéricas de origen no popular)— para la mentalidad popular la confianza en el poder de un Dios bueno, superior y trascendente (la imagen cristiana del Padre) posibilita restituir en el orden simbólico un *nomos*, donde siempre triunfan la vida y el bien. Esta teodicea está muy lejos, por cierto, de la teología racionalista e intelectualista contemporánea (protestante o católica) pero quizás no tan lejos de la mentalidad dominante en el catolicismo durante los siglos XVI hasta XVIII cuando la caza de brujas caracterizó el dualismo de la mentalidad inquisitorial (Kloppenburg, 1977). Para la mentalidad científico-técnica dominante, este vitalismo resulta obviamente una amenaza a los dictados de la "razón" y debe ser combatido como signo de "arcaísmo" que obstaculiza el progreso del hombre.

Quinto: la religión popular afirma lo *expresivo*, lo festivo y carnavalesco, frente al formalismo y al racionalismo de la cultura dominante (propio de la cultura industrial). Estamos frente a una religión vitalista y colectiva tanto desde el punto de vista de su contenido (semántico) como desde el punto de vista de su manifestación (semiológica) ritual. El ritual popular es expresivo, emotivo, icónico y festivo. Al visualizar y convertir en palpable la experiencia religiosa la intensifica y potencia.

Como hemos dicho, las expresiones populares manifiestan una vitalidad muy profunda por su afectividad, el ritualismo expresivo, la exteriorización icónica y la profundidad devocional de las prácticas tradicionales. Se contrapone así a una religión más ética y ascética (de tipo monacal o bien calvinista), por una parte; a una religión mística (propia de la unicidad del misticismo clásico); o a una religión más abstracta y racionalizada (fe racionalizada, teologizada, con acento en lo doctrinal). Se contrapone también a la religiosidad de los grupos y clases dominantes: estratos privilegiados de burócratas, intelectuales y guerreros que o bien son indiferentes a la religión o bien la enfocan como fuente de legitimación divina de la propia fortuna en este mundo (Weber); grupos de

la burguesía, cuya religión es intimista, espiritualista, desencarnada y privatizada.

Sexto: por último, la religión popular afirma lo *trascendente,* en el contexto de una cultura dominante todavía muy imbuida de un cientificismo cartesiano-positivista, que tiende a negar la dimensión simbólica y, por tanto, clasifica a lo mistérico fuera de la realidad sociocultural del hombre contemporáneo. El olvido de las dimensiones ocultas de la realidad del cosmos —que los astrofísicos comienzan a reconocer desde sus descubrimientos más novedosos— no afecta a la cultura y religión popular, sino más bien los parámetros de juicio que la cultura dominante tiene acerca de ella. Por lo mismo, las teorías sobre la "secularización" en su versión clásica pueden ser calificadas desde el fenómeno religioso popular como "ideología" ya que no dan cuenta de la metamorfosis de lo religioso en su contacto con la modernidad, y más bien contribuyen a sumergir frívolamente esa inmensa parte hundida del iceberg religioso de nuestras sociedades, clasificándolo como "irreal"; llenando de loas la pequeña porción visible, aquella del frío y secularizado racionalismo instrumental, apologéticamente definido como "la realidad", única, visible y empíricamente verificable.

La cultura popular y sus rasgos religiosos es, pues, una contracultura de la modernidad. No es propiamente postmoderna (el post-modernismo es por lo demás un término poco claro y su debate todavía confuso), pero tampoco una contracultura pre-moderna. En cierto sentido, este núcleo significativo de la cultura y religión popular es moderno y no lo es. Coexiste y aprovecha lo moderno pero se resiste y lo critica. La cultura y religión popular es, para decirlo con un neologismo: *hemiderna* (hemi-moderna). Este carácter hemiderno de la cultura y religión popular, que será profundizado más adelante, condiciona su actitud ambivalente: anti y pro modernista. Es antimoderna, en cuanto la modernidad y su racionalidad instrumental tienen de alienante y deshumanizante, en cuanto tienen de racionalización legitimadora de las diversas formas de dominación y de control, en cuanto tienen de tendencia hacia la disminución de la vida, en una carrera frenética por la satisfacción inmediata a través del

consumo y la competencia, olvidando con ello la mantención de los equilibrios de la vida en la micro y en la macro dimensión de lo cotidiano y de lo histórico. Pero la cultura popular y su religión no es antimoderna en cuanto acoge todo aquello que la modernidad ha brindado como avance efectivo en las condiciones de vida y en la posibilidad de satisfacción de las auténticas necesidades del hombre, y como liberación de los elementos alienantes de la cultura tradicional sumergida en el miedo y la incertidumbre de una mentalidad cerrada a la posibilidad crítica de aprehender el mundo con otros ojos que los que le proveían los mitos de la sumisión. Esta "apertura" de la cultura popular a la cara positiva de la modernidad no es *per se*, sino condición de posibilidad que se da en forma histórica, dependiendo tanto de las coordenadas del tiempo-espacio, como del actor colectivo y su experiencia sociocultural. En la sociedad latinoamericana que se moderniza, al calor de sus conflictos y contradicciones, ya no hay religión popular "tradicional" en sí misma, como tampoco es posible hablar de una religión popular "liberadora" según las categorías de la cultura ilustrada. Hay diversas formas y modelos religiosos *hemidernos*, con mayor o menor potencialidad humanizante, lo que dependerá de cada situación sociocultural y coyuntura histórica, como veremos en los capítulos que siguen.

Bibliografía

AA.VV. (1983), *La Iglesia de los pobres en América Latina. Antología*, Santiago de Chile.

Arboleda, Carlos (1983), "Factores religiosos de la religiosidad colombiana", *Cuestiones Teológicas*, año 10, Nº 26, pp. 36-49.

Bentué, Antonio (1975), "Función y significado de un tipo de religiosidad popular al interior de una subcultura", en AA.VV., *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago de Chile, pp. 61-76.

Büntig, Aldo (1969), "El catolicismo popular en la Argentina", *Mensaje Iberoamericano*, 2ª época, Nº 43, pp. 8-13.

Büntig, Aldo (1970), *¿Magia, religión o cristianismo?*, Bonum, Buenos Aires.

Büntig, Aldo (1973a), "Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación. Diagnóstico y reflexiones pastorales", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca.

Büntig, Aldo (1973b), "*Religión-enajenación en una sociedad dependiente*, Guadarrama, Buenos Aires.

Caravias, José Luis (1978), *Religiosidad campesina y liberación*, Indoamerican Press-Service, Bogotá, Colombia.

Carutti, Eugenio; Martínez, Carlos (1974), "Culto popular en la Argentina: Eva Perón", *Nuevo Mundo*, tomo IV, Nº 7-8, pp. 148-169.

Codina, Víctor; Irarrázaval, Diego (1987), *Sacramentos de iniciación*, Paulinas, Madrid.

Cox, Harvey (1979), *La seducción del espíritu: usos y abusos de la religión popular*, Sal Terrae, Bilbao.

Duvignaud, Jean (1973), *Fêtes et civilization*, París.

Farrel, Gerardo; Lumerman, Juan (1979), *Religiosidad popular y fe*, Patria Grande, Buenos Aires, pp. 20-21.

Gabaja, Regina (1972), "Religión y secularización entre campesinos y obreros", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXXIV, Nº 2, pp. 193-244.

Galilea, Segundo (1977), *Pastoral popular y urbana en América Latina*, CLAR, Bogotá.

García-Ahumada, Enrique (1981), *Antropología para personal apostólico*, ONAC, Santiago de Chile.

Gogolok, O.E. (1986), "Pastoral aspects of popular religion in Brazil", *Concilium*, Nº 186, pp. 105-112.

Gomes de Souza, Luis Alberto (1982), *Classes populares na Igreja nos caminhos da história*, Vozes, Petrópolis, Brasil.

González, José Luis (1987), *La religión popular en el Perú*, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.

Grebe, María Ester; Rajs, Dana; Segura, José (1971), "Enfermedades populares chilenas. Estudio antropológico de cuatro casos", *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Nº 9, pp. 207-238.

Houghton Pérez, Teresa (1979), "Características de la religiosidad popular", *Análisis*, Nº 29, pp. 63-75.

Irarrázaval, Diego (1978), *Religión del pobre y liberación en Chimbote*, CEP, Lima.

Jiménez, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Kloppenburg, Boaventura (1977), "La irrealidad de la magia o brujería", *Medellín*, vol. 3, Nº 9, pp. 55-73.

Kudo, Tokihiro (1980), *Práctica religiosa y proyecto histórico II*, CEP, Lima.

Lalive, Ch. y Zylberberg, J. (1973), "Desarrollo desigual, conciencia de clase y religión", *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Nº 17, pp. 105-151.

López, Baltasar (1972), "Rasgos del catolicismo popular mexicano", *Servir*, año VIII, Nº 41-42, pp. 523-536.

Maldonado, Luis (1975), *Religiosidad popular*, Cristiandad, Madrid.

Martínez, E.; Luengo, E.; García O.L. (1979), "Religiosidad popular urbana", *Christus*, 44, Nº 522, pp. 25-38.

Marzal, Manuel (1977), *Estudios sobre religión campesina*, PUC, Lima.

Marzal, Manuel (1988), *La transformación religiosa peruana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Mendoza, Andrés (1979), *La Iglesia en México*, Informes Pro Mundi Vita, 15, Bruselas.

Naciones Unidas (1990), *Anuario demográfico. 1988*, Departamento de Asuntos Sociales y Económicos, Washington.

Pannet, Robert (1974), *Le catholicisme populaire. 30 ans aprés 'La France pays de mission?'*, Centurion, París.

Parker, C; Barra, W; Recuero, M.A.; Sahli, P. (1982), *Rasgos de cultura popular en poblaciones de Pudahuel*, Vicaría Zona Oeste, Arzobispado de Santiago, Santiago de Chile.

Parker, Cristián (1986), *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*, CRSR, Universidad Católica de Lovaina, Lovaina la Nueva.

Parker, Cristián (1987), "Mentalidad popular y religión en América Latina. Notas sociológicas", *Opciones*, Nº 11, pp. 52-92.

Paz, Octavio (1990), *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Perani, Claudio (1981), "Comunidades eclesiales de base e movimento popular", *Cuadernos do CEAS*, Nº 75, pp. 25-33.

Pereira de Queiroz, María Isaura (1986), *Réforme et revolution dans les sociétés tradicionelles*, Anthropos, París.

Plath, Oreste (1981), *Folklore médico chileno*, Nascimento, Santiago de Chile.

Poblete, Renato (1970), "Aspectos sociológicos de la religiosidad popular", *Mensaje Iberoamericano*, 2ª época, Nº 51, pp. 10, 11 y 14.

Pollak-Eltz, Angelina (1974), "El catolicismo popular en Venezuela", *Mensaje Iberoamericano*, Nº 99, pp. 8-11.

Read, Margaret (1966), *Culture, health and disease*, Tavistock, Londres.

Ribeiro de Oliveira, Pedro (1985), "Comentarios a la visita de Juan Pablo II", *Jornal do Brasil*, 13 de abril.

Rodrigues Brandão, Carlos (1987), "Creencias e identidad: campo religioso y cambio cultural", *Cristianismo y Sociedad*, vol. XXV/3, Nº 93, pp. 65-106.

Rolim, Francisco C. (1980), *Religiao e classes populares,* Vozes, Petrópolis, Brasil.
Rueda, Marco Vinicio (1982), *La fiesta religiosa campesina, (Andes ecuatorianos),* EDUC, Quito.
Salinas, Maximiliano (1984), "Cristianismo popular en Chile: 1880-1920", *Nueva Historia,* Nº 12.
Salinas, Maximiliano (1991), *Canto a lo divino y espiritualidad del oprimido en Chile,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
Santore, Salvador (1981), "Los muertos se quedan con nosotros. El velorio del angelito", *Liturgia,* Nº 46, pp. 97-104.
Scannone, Juan Carlos (ed.) (1984), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno a una interpretación latinoamericana,* Guadalupe, Buenos Aires.
Titiev, Misha (1979), "A fresh approach to the problem of magic and religion", en Lessa & Vogt (eds.), *Reader in comparative religion,* Harper and Row, Nueva York.
Uribe, Juan (1974), *La Virgen de Andacollo y el Niño Dios de Sotaquí,* (s/e), Santiago de Chile.
Van Kessel, Juan (1977), *El desierto canta a María. Bailes chinos de los santuarios del Norte Grande,* mimeo, Santiago de Chile.
Van Kessel, Juan (1988), *Lucero del desierto,* Universidad Libre de Amsterdam/CIREN, Iquique, Chile.
Vaticano. Secretaría de Estado (1975), *Annuarium Statisticum Ecclesiae,* Ciudad del Vaticano.
Vaticano. Secretaría de Estado (1988), *Annuarium Statisticum Ecclesiae,* Ciudad del Vaticano.
Vicuña Cifuentes, Julio (1947), *Mitos y Supersticiones,* Nascimento, Santiago de Chile.
Weber, Max (1964), *Economía y Sociedad,* Fondo de Cultura Económica, México (*Economía y Sociedad,* 1922).
Zenteno, Arnaldo (1972), "Religiosidad y evangelización en una colonia proletaria", *Servir,* VII, Nº 38, pp. 191-212.
Zenteno, Arnaldo (1979), "Del Dios verdugo al Padre Liberador", *Christus,* año 44, Nº 519, pp. 19-24.
Zuluaga, Francisco (s/f), *La religiosidad popular en Colombia,* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Cuarta Parte

PLURALIZACIÓN

"Mira, en realidad, la pregunta sobre la religión es un poco relativa. Hay que tener mucho cuidado, especialmente con las religiones. Nosotros decimos que somos católicos, ocurre que hay personas que lo toman de otra manera, como de obligación de asistir... cuando uno va un par de semanas a una iglesia, y allí no más eso... pasa a ser un creyente. No es una persona definitivamente ligada a una iglesia. Yo antes fui a la iglesia evangélica, bastante. Es verdaderamente tajante, porque existe mucho la mentira... Por eso el 'cuidado'. Uno tiene que saber la finalidad de la religión primero, y su principio, y después decir sí o no.
Nosotros creemos en Dios, encomendamos nuestros errores a Él. Para uno, Dios es lo más grande que existe, porque no hay parte donde uno vaya... se despide con fe, 'Dios quiera que me vaya bien'".

José, zapatero, 31 años.

CAPÍTULO 6

FRAGMENTACIÓN DEL CAMPO CATÓLICO

A LA AMÉRICA Latina se le identifica, con cierta razón, como un continente mayoritariamente católico. Ello ha sido históricamente así desde la época colonial, especialmente en las áreas sujetas al imperio español o portugués. El hecho de que la mayoría de los latinoamericanos en la actualidad profesen la fe católica no quiere decir que la evolución histórica se haya detenido. Por el contrario, como hemos visto en capítulos anteriores y como profundizaremos en este capítulo y siguientes, el catolicismo de los latinoamericanos es muy variado y no es la única expresión de fe de las masas creyentes. Sin embargo, por ser el catolicismo la religión preponderante, vale la pena analizar su evolución histórica reciente y, específicamente, las transformaciones a que ha estado sometido en el siglo XX, siglo de las modernizaciones capitalistas.

Más allá del área caribeña no se puede desconocer que el resto de los países latinoamericanos son mayoritariamente católicos, con una viva religiosidad enraizada en sus mayorías populares y con una gravitación importante de la Iglesia católica en la configuración de las políticas nacionales. Es el continente donde las recientes luchas por el establecimiento de regímenes populares en Centroamérica o por la redemocratización de la sociedad en América del Sur, han visto aparecer al actor religioso en forma preponderante. El surgimiento de la teología de la liberación y las críticas levantadas por sectores eclesiales, incluso de la Curia Romana contra ese pensamiento religioso, pusieron hace algunos años a América Latina en el primer plano internacional. No menos importante es el hecho de que parte significativa de los estudios y el debate contemporáneo sobre la "religiosidad popular" proviene desde América Latina. Sin embargo, los

estudios y los numerosos ensayos más importantes sobre la "religiosidad popular" en el continente son sobre la religiosidad indígena y campesina, o bien, sobre las expresiones del folclor religioso o de las tradiciones y ritos religiosos más vistosos y llamativos como las fiestas, bailes, canciones y peregrinaciones, las rogativas, cultos y creencias sincréticos. Sólo recientemente se comienza a estudiar la evolución histórica del catolicismo, pero mirado bajo el prisma de la religión popular (Hoornaert, 1990; Salinas, 1987; Sües, 1979) y no como comúnmente sucede, bajo la óptica de una visión eclesiástica[1] de la historia.

En efecto, no extraña que en un continente de fuerte tradición católica, como Latinoamérica, la "religión popular" sea un tema destacado. Es un hecho histórico incontrovertible que la Iglesia católica romana ha sido un *locus* en el desarrollo de la religión popular en Occidente. No podía ser menos en el desarrollo de un continente periférico, donde la influencia religiosa preponderante ha provenido, durante cinco siglos, de países europeos "católicos". Un examen de la presencia y evolución histórica del Judaísmo, del Islam, del Budismo, del Hinduísmo y del Shintoísmo en sus diversas expresiones en Asia y África (Vrijhof y Waardenburg, 1979), nos brindaría abundante material comparativo sobre "religiones populares" que se desarrollan en una dialéctica con una religión oficial. Pero ello nos llevaría muy lejos en este libro.

Antes que nada, habría que clarificar que cuando hablamos del campo católico nos referimos a aquel fragmento mayoritario del campo religioso de la sociedad latinoamericana que está conformado por el conjunto de representaciones

1. Nada tenemos en contra de una visión eclesiástica de la historia que consideramos necesaria. Son los propios actores sociales los encargados de hacer su propia historia y, en este caso, ello vale para el clero católico. La dificultad que encontramos en tales historias, al menos como generalmente se hacen, es que suelen detenerse demasiado en la vida eclesiástica interna y en sus aspectos institucionales, o en la relación Iglesia-sociedad pero mirada bajo una óptica eclesiocéntrica, lo cual no permite ver con claridad la compleja trama histórica en la cual emergen y evolucionan los fenómenos religiosos cuya manifestación se extiende, obviamente, más allá de las fronteras visibles de las iglesias.

y prácticas, más o menos institucionalizadas en una Iglesia cristiana universal, con centro en Roma y cuya cabeza es el Papa, y al conjunto de representaciones y prácticas más o menos espontáneas de la totalidad de aquellos que declaran abiertamente profesar la fe católica. El campo católico latinoamericano define, pues, al conjunto de relaciones sociales mediadas y legitimadas por un cosmos de representaciones religiosas articulado en torno a la tradición de la Iglesia católica de Occidente y a su particular forma histórica de concreción, como campo hegemónico en el campo simbólico-religioso de la sociedad global, a partir de la trama social e histórica del Nuevo Mundo de origen latino.

Siendo el catolicismo una religión universal de salvación y caracterizándose por su alto grado de institucionalización del tipo Iglesia[2], en el campo católico tenderán a desarrollarse con mayor claridad que en otros horizontes religiosos, diversas formas de religiones populares, "catolicismos populares", en una interacción más o menos compleja y dinámica con la religión oficial representada por el catolicismo eclesiástico, su institución específica y sus agentes reproductores. Debe llamarse la atención sobre el hecho de que el catolicismo es un "campo" que se caracteriza por su alta capacidad de resolución y síntesis religioso-cultural, a lo largo de las diferentes épocas de su evolución. El catolicismo refleja una diversidad étnica e histórica compleja, cristalizada en simbolismos sincréticos generados en períodos históricos diferentes y en un amplio espectro de situaciones sociales y culturales. Por ello, la distinción entre catolicismo "oficial" y catolicismo "popular" —dinámicas religiosas en imbricados procesos y constante interacción— si bien refiere a un fenómeno real, debe tomarse más como una distinción analítica y tipológica que como una delimitación física de esferas socio-religiosas separadas la una de la otra.

Lo determinante en la evolución religiosa de América Latina es percibir la tendencia a la pérdida de la hegemonía del catolicismo como religión mayoritaria, la que va acompañada del surgimiento y resurgimiento de variadas expre-

2. Para una caracterización sociológica del tipo Iglesia cf. Troeltsch (1950).

siones religiosas populares, que a lo largo de la historia van tejiendo una historia subterránea, a veces, paralela y ajena a la historia oficial del catolicismo. En las páginas que siguen procuraremos mostrar esta evolución histórica del catolicismo en su dialéctica religión oficial-religión popular, desde fines del siglo XIX, sin pretender, por cierto, hacer una historia del catolicismo ni de la Iglesia, para lo cual remitimos a los varios y valiosos estudios existentes[3]. En cualquier caso, la tendencia a la pluralización del campo religioso latinoamericano tiene su mayor expresión en la pluralización interna del campo católico, proceso en el cual no sólo intervienen factores endógenos al catolicismo, sino múltiples variables que provienen de los mismos procesos socio-históricos.

Ruptura del campo católico y religión popular en una época de mutación

Las guerras de la Independencia iberoamericana significaron una convulsión política, cultural y religiosa en la sociedad. La Iglesia católica, que durante la colonia había sido una institución casi omnipresente, recibió los impactos más destructivos de todo este período. Sin embargo, el catolicismo colonial, en tanto que visión de mundo y estructura eclesial de cristiandad continuó vigente en la sociedad, cada vez más identificado ahora con las corrientes conservadoras.

Hacia 1860, junto con el afianzamiento del orden republicano y el advenimiento de gobiernos liberales en una mayoría de países, la Iglesia va rearmando su cuadro institucional y superando su debilidad. Se implementa una política de consolidación institucional, afianzamiento de la disciplina y estrechamiento de lazos con Roma. Esta reorganización del catolicismo significó el predominio de una orientación ultramontana, preocupada de recuperar la hege-

3. Cf. Alcalá (1984); Cardenal (1985); De Roux (1981, 1983); Dussel (1972,1983); Farrel (1976); Hoornaert *et al.* (1983); Klaiber (1987); Meyer (1989); Opazo (1987); Pike (1970, 1977); Prien (1985); Revista Mexicana de Sociología (1987); Ribeiro (1985); Salinas (1987); *Social Compass* (1979).

monía en la sociedad, defenderse frente a las agresivas arremetidas del liberalismo y el cientismo y garantizar su independencia frente a las pretensiones patronatistas de los nuevos Estados. En las últimas décadas del siglo el liberalismo ataca los privilegios eclesiásticos y promueve legislaciones que reducen el poder social y cultural de la Iglesia sobre el conjunto de la sociedad.

Sin embargo, dichas políticas, que a veces se dieron en el contexto de encarnizadas luchas, fueron sólo reflejo de contradicciones ideológicas en el seno de diversos grupos oligárquicos y no amenazaron directamente el poder simbólico de la religión cristiana en las masas, sino parcialmente su base de reproducción en el aparato eclesial católico. Un aspecto no despreciable de la estrategia defensiva del catolicismo fue la readecuación de la pastoral de cristiandad desde la segunda mitad del siglo XIX. Aun cuando la reorganización de la institución eclesial en el continente tuvo como objetivo explícito el combate contra las corrientes ideológicas y religiosas adversas, no menor importancia otorgó a la readecuación de la pastoral hacia los estratos populares como el campesinado tradicional o la naciente clase obrera y capas urbanas que hacia principios del siglo XX emergían en la sociedad. La consecuencia de la reorganización eclesial, iniciada en el Concilio Vaticano I (1869-1870) y afianzada en el Concilio Vaticano de Roma (1879), provocó una "romanización" del catolicismo latinoamericano (Ribeiro, 1979), cuyos efectos en los sectores populares se traducen en dos tipos de iniciativas no siempre explícitas ni bien coordinadas entre sí:

a) Por una parte, la pastoral de conservación de las expresiones religiosas tradicionales en el pueblo, especialmente en el campesinado. Con la migración a las ciudades y por la incipiente industrialización, estas formas religiosas sufren el impacto del mundo circundante y se empobrecen. Frente a ello se tiende a ejercer un encuadre más institucional de ciertas creencias y ritos tradicionales, así como proponer nuevas devociones importadas de Europa, sobre todo por congregaciones religiosas y órdenes que vienen a fortalecer la institución eclesiástica.

b) Por otra parte, y sobre todo a partir del impulso dado

desde Europa, se comienza a desarrollar un catolicismo social que se preocupa por ofrecer —en el marco de los esquemas de una pastoral paternalista— una respuesta a los desafíos de la "cuestión social" planteada por la creciente miseria urbana y la explotación de la emergente clase obrera.

Ante los nuevos desafíos que la "sociedad de masas" plantea a la Iglesia católica en las primeras décadas del siglo XX, ésta responde llamando a "recristianizar" la sociedad. En realidad, se trataba más bien de la crisis del monopolio cultural y simbólico-religioso de la cristiandad que de una efectiva "descristianización" en un sentido sociológico. La Iglesia se había visto desbordada por las migraciones campo-ciudad, la emergencia de las clases medias y de la clase obrera y la competencia amenazante de ideologías secularistas (anticlericalismo, positivismo, masonería, socialismo). La tutela eclesiástica sobre las elites decisivas en la sociedad que se urbaniza e industrializa tocaba a su ocaso definitivo. El indiferentismo, no así el ateísmo secularista, comienza a permear el *ethos* urbano. Significativos sectores populares abandonan su religiosidad tradicional y se entregan a reavivamientos pentecostales o a nuevos cultos afroamericanos (Umbanda en Brasil, Santería en Cuba y diversos cultos afroamericanos en otros países). La hegemonía católica sobre la inmensa mayoría de la población se triza y aparece el pluralismo religioso e ideológico que se legitima socialmente. La respuesta de la Iglesia católica en el siglo XX será llamar en una primera época a construir una "nueva cristiandad" y, luego de las renovaciones conciliares, a "optar por los pobres" y, desde la realidad, evangelizar liberadoramente.

La religión popular campesina y la iglesia

La cultura indígena autóctona, la cultura ibérica y los aportes de las culturas africanas son los componentes básicos del carácter *mestizo*, tanto de la cultura como de la religiosidad de América Latina (Methol Ferré, 1977). Las huellas históricas de esta composición tri-étnica de los pueblos latinoamericanos es más visible en la cultura y religiosidad campesina tradicional.

Hacia fines del siglo pasado las sociedades latinoamericanas estaban determinadas en su estructura social por economías primario-exportadoras, lo que confería a la agricultura un peso decisivo en la vida nacional. Los estilos de vida y valores rurales eran preponderantes y el campesinado componía la clase fundamental del pueblo. Incluso las áreas suburbanas y periféricas de las ciudades hacia 1900 ofrecían un ambiente en simbiosis con la vida de las chacras y haciendas circundantes. Las expresiones religiosas del pueblo están todavía muy marcadas por el campo y los ciclos de la vida agrícola, aunque ya se advierten signos de un proceso de transición hacia el modo de vida urbano.

En la primera mitad de este siglo, el campesinado es portador de una profunda religiosidad cuyas raíces coloniales no han sido modificadas sustancialmente con el paso del tiempo. Para caracterizar los rasgos sobresalientes de estas formas religiosas es necesario recoger su diversidad determinada históricamente y por la ubicación regional y social del campesinado que la reproduce.

Así en ciertas regiones andinas o de las mesetas mesoamericanas, las raíces indígenas son más acentuadas, sea porque la evangelización fue débil, sea porque subsiste el influjo de las altas culturas precolombinas, o debido a la fidelidad —casi resistente— del campesinado indígena y mestizo a sus tradiciones.

Por otra parte, se distinguen en forma clara aquellas regiones donde las influencias hispánicas o lusitanas se han conservado en forma más acentuada en la cultura criolla como consecuencia de la debilidad de las culturas indígenas locales o del mestizaje intensivo que se dio en pampas y valles agrícolas.

Finalmente, en la costa atlántica de América del Sur, en el Caribe y las Antillas, se deja sentir el neto influjo de la cultura africana de aquellas poblaciones que fueron traídas como mano de obra esclava.

No obstante se puede afirmar que el campesinado comparte un tipo de religiosidad sincrética que tiene ciertos rasgos más o menos comunes en todo el continente (Methol Ferré, 1977; Marzal, 1977, 1986). Este sincretismo combina, en un mapa simbólico compuesto, los elementos del catolicismo

colonial y de los ritos y creencias indígenas y africanas (Marzal, 1986). Bajo la apariencia de una fe "católica", permanecen creencias, mitos, leyendas y rituales de las religiones precristianas. Los indios y negros, forzados a abandonar su religión anterior conservaban, sin embargo, en una suerte de resistencia simbólica, algunas de las creencias que les eran más vitales o significativas en su vida. En el "catolicismo popular" tradicional, la vida sacramental es decisiva (bautismo, comunión, matrimonio, bendiciones, etc.), pero permanecen elementos como las creencias en poderes mágicos, el sentido de la fiesta popular, el gusto por el colorido, lo vistoso y lo ruidoso en los bailes y celebraciones, el énfasis en el cumplimiento de las formalidades del ritual, la creencia en los intermediarios como los santos y ánimas, el miedo al diablo y los espíritus malignos, el recurso a los hechiceros, etc. Pero, sin duda, lo central es la devoción a la Virgen, que viene del catolicismo popular español y portugués: sus santuarios, las romerías, sus altares, sus fiestas, las novenas, el rosario, el Mes de María, etc.

El sistema social de la hacienda, al reproducir relaciones sociales precapitalistas, allí donde la agricultura no fue influida por la penetración urbanizante del capitalismo hasta luego de la Segunda Guerra Mundial, constituye una matriz sociológica sobre la cual se reproduce este tipo de expresiones religiosas tradicionales. La religiosidad campesina se organiza primordialmente en torno al culto a la Virgen, los santos, las ánimas y, en algunos casos, como en la sierra de los países andinos, en torno a la figura barroca de Jesucristo crucificado. La religiosidad campesina se estructura desde el nivel doméstico (con el oratorio e imágenes domésticas) hasta el nivel regional (con el santuario regional), pasando por el nivel local del pueblo o del caserío rural (con el santo patrono del lugar).

Recientes estudios acerca del significado y función social de la religiosidad tradicional campesina destacan su dialéctica interna. Por una parte, es una religiosidad del consuelo y la protección que confiere un mundo significativo al campesino en el cual éste puede dar sentido a su vida sin llegar a cuestionar el orden dominante, legitimando así su posición como clase oprimida. Y, por otra, esta función alienante de su reli-

giosidad cuasi-mágica y fatalista, no siempre debe comprenderse negativamente, dado que si bien cohonesta a la dominación oligárquica, a veces es un recurso simbólico a la mano del cual se valen las clases campesinas, o bien es una suerte de protesta simbólica contra las condiciones de miseria y explotación a las cuales les someten sus patrones (Caravias, 1978; Giménez, 1978; Salinas, 1984, 1991).

El orden capitalista y su lógica urbanizante e industrializante avanza hacia fines del siglo y, con mayor evidencia, a partir de 1930 en adelante en los países más grandes de la región. La respuesta, que desde 1850 estaba intentando ofrecer la Iglesia para reproducir la religiosidad campesina, se torna más notoria a fin de evitar una pérdida de su influencia en las clases que se urbanizan. A partir de 1858 puede datarse el movimiento de "romanización" de la Iglesia católica que busca moldear al clero y las estructuras eclesiásticas sobre el modelo "romano", con lo que implica de rigor doctrinal, moral y jerárquico. Este proceso culmina con el primer sínodo latinoamericano en Roma, en 1899, en una época en que se pone el acento en la Inmaculada Concepción y el Sagrado Corazón. Los efectos de la romanización sobre la religión popular fueron importantes. En numerosas partes las manifestaciones religiosas populares eran criticadas por ser "paganas" y la preocupación central de los obispos y el clero era la "ignorancia religiosa" de la gente. Como dice Pedro Ribeiro de Oliveira, "la romanización aparece pues como un proceso de represión clerical del catolicismo del pueblo. Pero este último no por ello ha desaparecido (...), ha sobrevivido al margen del control clerical" (Ribeiro, 1979: 72). El carácter de "autogestión laical" (Giménez, 1978) de las expresiones religiosas populares parece ser más acentuado en aquellas regiones más alejadas de la influencia del clero, ya sea por motivos geográficos o culturales. Es el caso de la religiosidad campesina indígena en los países andinos, o la religiosidad de los mestizos y ladinos en México y Centroamérica, o la religiosidad que se desarrolla en localidades rurales apartadas, a las cuales dificultosamente accede el clero sólo algunas veces al año. Esta sobrevivencia del sincretismo popular, sobre todo en poblaciones indígenas, ha llevado al clero a poner una voz de alerta como la que

lanzó el misionero Jacques Monast a propósito de los aymaras en Bolivia (Monast, 1969).

Junto con el reforzamiento institucional que significó la traída de nuevas órdenes y congregaciones religiosas desde Europa, acompañado de un mayor mayor control sobre formas de religiosidades populares, cuyos "excesos" y "supersticiones" eran considerados una amenaza al predominio simbólico del catolicismo oficial y debían ser "purificados", se intenta introducir algunas devociones. Algunas de ellas fueron refractadas por el pueblo, pero otras prenden considerablemente en las clases populares. Esas nuevas devociones introducidas o creadas son más urbanas y generalmente se organizan en torno a nuevos santuarios urbanos que ganan popularidad con el correr de los años hacia 1890-1910.

La influencia francesa sobre las elites latinoamericanas no sólo se da en la intelectualidad criolla, tan receptiva al liberalismo y al positivismo. También las elites católicas criollas se vieron influidas por la piedad francesa. Nuevas congregaciones religiosas llegadas a América difunden la devoción del Sagrado Corazón y los Primeros Viernes. Los grupos aristocráticos y de clase media acogen estas devociones y prédicas; no pocos se incorporan al Apostolado de la Oración y a las asociaciones de Adoración del Santísimo Sacramento. Los Salesianos procuran introducir la devoción a María Auxiliadora; los Redentoristas, la devoción a la Virgen del Perpetuo Socorro, y así los demás. Estas nuevas orientaciones introducidas y alentadas por el clero comienzan a afirmarse cada vez más en un creciente número de laicos. Muchos se incorporan a la Cruzada Eucarística, a la Congregación Mariana, a las Confederaciones Vicentinas y a las Hijas de María, entre otras. Pero se trataba de devociones y organizaciones mucho menos laicales y mucho más dependientes del clero, lo que marca una distancia con las cofradías de la religiosidad popular tradicional donde el liderazgo de los laicos era muy importante. Poco a poco éste se fue perdiendo y el clero fue reorientando las diversas devociones populares.

Pero este intento de revitalizar la religiosidad de las masas, en el contexto de una situación donde la Iglesia perdía terreno ante el auge de los Estados liberales, no logró conectar

de nuevo al clero con el pueblo. La religiosidad popular tradicional quedó, por lo general, reproducida estáticamente por el sacramentalismo y el ritualismo del clero. La imposición del liberalismo o de corrientes anticlericales en la cultura oficial no afectó mayormente a la religión popular, que continuó recurriendo a las iglesias conventuales y parroquiales y, sobre todo, a los santuarios. La Iglesia procuró reorientar esa devoción organizando fiestas y ceremonias oficiales de "coronación canónica" de vírgenes y Congresos Eucarísticos. Pero la formación del clero en una mentalidad neoescolástica, de espaldas a la realidad, bajo un lenguaje conceptualista, lo alejaba de la mentalidad y religiosidad de las masas populares. Así se rompió el lazo existente durante la época colonial entre la cultura clerical y la cultura popular (Prien, 1985: 583).

Sin embargo, es digno de atención lo que sucede con la pastoral que se desarrolla en torno a ciertos santuarios urbanos en los primeros decenios del siglo XX. En ellos sí prende una devoción popular bastante acentuada y característica porque incorpora a masas populares que recién se vienen integrando a la vida urbana. El Santuario de San Cayetano en Buenos Aires, el Santuario de la Virgen de Lourdes en Santiago de Chile, el Santuario de Nuestra Señora de Pompeya en Quito, ejemplifican bien este fenómeno. Se trata seguramente de experiencias exitosas de reencuentro de la pastoral oficial con el sentir popular y sus anhelos religiosos. En general, más allá de las estrategias pastorales oficiales, la devoción popular continuó su curso incluso bajo condiciones de rápida urbanización. En el mundo de la religión popular urbana en América Latina se desarrolla una plétora de devociones durante la primera mitad del siglo XX. Las diversas devociones, procesiones y costumbres varían de un lugar a otro, de una región a otra, de una nación a otra. Hacia 1930, por ejemplo, se constata una gran diferencia en las expresiones religiosas de las tres principales ciudades del sur andino peruano: Arequipa, Puno y Cuzco. En Arequipa, ciudad colonial, predomina la influencia española; en Puno, la indígena, y en Cuzco, el mestizaje (Klaiber, 1987: 302). Las diversas manifestaciones de fe popular son miradas con distintos grados de benevolencia, desde aquellas más aceptables a las más "paga-

nas", criticadas y reprimidas. Si, por una parte, se organizan devociones y procesiones en forma espontánea, por otra, la Iglesia fomenta u organiza ella misma otras procesiones. Así, se puede hablar de devociones que hasta el día de hoy son más "oficiales" y otras que son más bien "populares".

Es necesario no olvidar que, paralelamente, desde la capacidad inventiva de los sectores campesinos, hay diversas reacciones al proceso urbanizador de principios de siglo. Esta resistencia simbólico-religiosa a veces adquirió materialidad en mesianismos como los del nordeste brasileño, movimientos de protesta religiosa que analizaremos con detención en el capítulo ocho. Otras veces se produjeron levantamientos armados y rebeliones del campesinado indígena como en el Perú hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX (Klaiber, 1987: 280). Estos movimientos eran encabezados por indígenas que profesaban el cristianismo, por lo que aceptaron en varias oportunidades la mediación eclesial entre sus fuerzas y el ejército nacional. Como se trataba de estallidos regionales fueron, finalmente, vencidos y nunca amenazaron al orden oligárquico de la época.

LA IGLESIA, LA CLASE OBRERA EMERGENTE Y SUS EXPRESIONES RELIGIOSAS

Hacia fines del siglo pasado y en las primeras décadas del presente, en la mayoría de los países latinoamericanos comienza una industria incipiente y se generalizan relaciones capitalistas de producción. Proceso inscrito en un modelo de "desarrollo hacia afuera", por lo que se trata principalmente de industrias vinculadas al sector primario o de infraestructura. Los gobiernos, con frecuencia, entregan derechos ilimitados a los inversionistas anglosajones, quienes explotan los recursos del subsuelo. Ello significó la proletarización de enormes contingentes de campesinos los cuales se unían a un cierto número de inmigrantes europeos.

En general, los capitalistas no eran regulados por el Estado y podían organizar el trato laboral a su amaño disponiendo de un sistema propio de pagos (en fichas) y de su propia

justicia y policía. Las condiciones de trabajo en las minas, fábricas, plantaciones, ferrocarriles u obras portuarias eran penosas. Los que intentaban organizar sindicatos eran considerados y tratados como enemigos de la sociedad. En caso de huelgas mayores el capitalismo contaba con el apoyo del ejército gubernamental[4]. La génesis de la clase obrera estará marcada, pues, por la explotación, la miseria y el intento de organización y protesta obrera violentamente reprimida. En algunas regiones, como en la sierra peruana, se registran levantamientos indígenas en ese mismo período.

Las condiciones de vida se volvían más intolerables en la medida en que el campesinado abandonaba el campo y las posibilidades de subsistencia rural, quedando al desamparo en las nuevas condiciones de vida urbana. El desarrollo del campesinado proletarizado provocaba el derrumbe del edificio de significado y de representaciones simbólicas de corte tradicional —y con ello de sus formas religiosas.

Por su parte, la Iglesia, a pesar de su política de reafirmación y restauración institucional, se vio desbordada en muchos casos donde la readecuación de la economía, o los procesos de urbanización o de incipiente industrialización concentraban grandes cantidades de población. La escasez de personal apostólico y de parroquias le impedía responder a la avalancha de inmigrantes internos y extranjeros, que comenzaban a engrosar las poblaciones urbanas. La consecuencia fue una transformación en las pautas tradicionales de significación y expresión de la religión de esas masas mayoritariamente católicas. Si bien no se produjo una "descristianización", sí aumentó considerablemente el número de "no-practicantes oficiales" y en ciertos sectores dirigentes de la clase obrera cundió el indiferentismo, a veces, incluso, el anticlericalismo, aunque ello no necesariamente significaba el abandono de su fe que tendía, eso sí, a privatizarse.

En general, la preocupación por parte de la Iglesia hacia las clases bajas durante el período de la penetración capitalista, o

4. Durante todo ese período se incrementaron los movimientos huelguísticos, a veces con saldos bastante trágicos, como los de las famosas huelgas de Cananea (Sonora, México, 1906) e Iquique (Chile, 1907).

fue escasa o estuvo marcada por un acentuado paternalismo. Esta acción estuvo inspirada o fue estimulada, ciertamente, por la encíclica *Rerum Novarum* de 1891 y por la pastoral social europea de esa época. En efecto, ante las consecuencias del proceso de acumulación capitalista salvaje de fines del siglo XIX y alarmados por el surgimiento de corrientes laicistas y socialistas, varios países como Francia, Italia, Bélgica y España comienzan a preocuparse por la controvertida "cuestión social".

A fines del '800 e inicios del '900 se multiplican las iniciativas. En Brasil, Argentina, Uruguay, México, Chile, Perú, Colombia, Ecuador, Costa Rica y otros países, los católicos de la época comenzarán a realizar una serie de obras sociales en favor de los obreros. También se celebran congresos católicos sobre la cuestión social.

En Brasil, el problema social de primera magnitud lo constituía la emancipación de los esclavos, el racismo y el sistema de relaciones laborales en la población rural. Ni la jerarquía ni el clero tenían conciencia, en su mayoría, de la miseria y de la explotación rural. Cabe destacar las iniciativas de algunos católicos que desde 1891 tratan de llevar a la práctica los principios sociales católicos, fundan la Federación de Obreros Cristianos y celebran congresos católicos que se ocupan de la cuestión social. Entre ellos sobresale el industrial Carlos Alberto de Meneses, que funda la primera cooperativa industrial católica de Brasil en 1896 y celebra en 1902 el primer congreso católico sobre la cuestión social en Pernambuco (Prien, 1985: 525).

En Argentina se fundan los primeros círculos católicos de obreros en 1882. Del Primer Congreso de Católicos Argentinos (1884), al segundo (1907), el centro de interés, inicialmente político o institucional, gira hacia la cuestión obrera. El propio Episcopado se preocupa de organizar colectas y obras para paliar los males sociales y en 1902 recomienda expandir la creación de Círculos de Obreros[5]. El P. Grote había fundado

5. En 1907 en Argentina las asociaciones obreras socialistas o anarquistas totalizaban 10.900 cotizantes, en tanto que los cotizantes de los Círculos Obreros eran 19.132 (Farrel, 1976: 75).

en 1902 la Liga Democrática Cristiana y su acción sindical, con un fin de concientización social, viendo que no bastaba el mutualismo de los círculos. En la misma dirección fue fundada en 1904, en Montevideo, la Unión Democrática Cristiana, seguida de una serie de iniciativas en búsqueda de una concreción del catolicismo social que debió abrirse paso, con grandes tensiones entre los católicos conservadores y las tendencias liberales (Zubillaga y Cayota, 1988).

En México, la acción de la Iglesia en materia social tampoco fue despreciable aunque un poco tardía en relación a la temprana organización obrera creada por socialistas y anarquistas, como sucedió por lo demás en el resto del continente. En 1872 había nacido el Primer Gran Círculo de Obreros Libres; en 1875 se fundaron las uniones de empleados y en 1876 se celebró el Primer Congreso Obrero General. Sólo en 1896 se organizó la Liga Católica.

En 1907 se agrupan los círculos obreros en la Unión Católica Obrera, de tendencia mutualista, luego convertida en la Confederación Nacional de Círculos Católicos Obreros en 1911. Sometidos a las vicisitudes e inestabilidad propias del período revolucionario se fundan luego, en 1920, la Unión de Sindicatos Obreros Católicos y en 1922 la Confederación Nacional Católica del Trabajo, organizaciones obreras instrumentalizadas para oponerse al sindicalismo revolucionario de la Casa del Obrero Mundial y de la Confederación Regional de Obreros Mexicanos. Los Congresos Sociales Católicos en 1903, 1904, 1906 y 1909, abordaban fríamente la situación del campesinado y las consecuencias morales de la explotación de los obreros (desintegración familiar, alcoholismo, invalidez laboral) pero estaban más preocupados por la beneficencia y la instrucción religiosa que por la exigencia de una legislación laboral.

En Colombia aparecieron, a comienzos del siglo XX, círculos obreros, asociaciones de ayuda mutua, restaurantes escolares, etc. La institución más notable fue la Caja de Ahorros del Círculo de Obreros fundada por el padre Campoamor. En Perú, en 1921, se organizó la primera reunión para tratar cuestiones sociales: el Congreso de Acción Social Interdiocesano en Cuzco, agrupando a toda la región del Sur

Andino. En Chile, desde fines del siglo XIX, se organizaron sociedades mutuales, especialmente de artesanos, bajo la inspiración católica. Incluso la Federación Obrera de Chile (FOCH) nació en 1909 bajo la influencia de sectores conservadores católicos, pero muy pronto adoptó una clara orientación socialista. En Centroamérica, exceptuando a Costa Rica, la cuestión social no entró dentro de las prioridades doctrinales y pastorales de las iglesias en este período. Su actividad fue acentuadamente paternalista y escasamente reformista.

Lo que Prien concluye para México podría generalizarse para todas las iniciativas católicas en los diversos países. "La jerarquía y el clero no supieron, en su mayoría, sacar las necesarias e históricas consecuencias de la mísera situación del proletariado y colocarse incondicionalmente al lado del pueblo pobre" (Prien, 1985: 709).

En Argentina, un esclarecido sacerdote con mucho sentido social afirmaba hacia 1908, algo semejante:

> "Las asociaciones obreras que tenemos no bastan ya por su organismo para poner a nuestros obreros a cubierto de estos peligros e inconvenientes. Sirven para procurarles ayuda material y socorro mutuo; son útiles para civilizarlos y darles cultura religiosa, pero nada más, es decir, que no influyen directamente en la solución de la cuestión obrera, ni en mínima parte siquiera".
>
> ("Discurso de clausura III Congreso Nacional de Católicos, Argentina", *Revista Católica de Buenos Aires,* VIII: 1054, cit. en Farrel, 1976: 68).

En general y como es natural, las organizaciones de inspiración socialista y anarquista, al chocar con la Iglesia que, en última instancia, aparecía como aliada del poder oligárquico, acusan a los católicos de debilitar el movimiento obrero, defender al capitalismo y ser enemigos de la ilustración obrera, al difundir los dogmas religiosos para domesticar a las masas. Si revisamos cualquier periódico obrero de la época nos encontraremos con que la crítica a la Iglesia por estar en contra de los intereses de los obreros es coincidente. No se trata de que la Iglesia esté ausente, aunque en varias ocasio-

nes de hecho se nota la ausencia o precaria atención pastoral y social a los obreros. Se trata de la desconfianza con que la organización obrera ve las obras sociales de la Iglesia. Desconfianza confirmada por la actitud de la inmensa mayoría del clero que en esa época estaba mayormente constituido por hijos de la oligarquía.

La acción de la Iglesia en el mundo obrero naciente no fue siempre escasa, pero allí donde tuvo mayor intensidad por su orientación paternalista y cooperativista entendió a las organizaciones de obreros católicos más como defensa confesional frente al socialismo y al anarquismo que como expresión autónoma de los propios intereses de los obreros. En general, no se separaba el ataque al socialismo y al anarquismo y su espíritu irreligioso de lo que se interpretaba como su causa: el liberalismo racionalista moderno. El anticomunismo del catolicismo, confundido a veces con la propaganda conservadora como en Colombia y Chile, a veces con un "catolicismo intransigente" (Mallimaci, 1988) como en Argentina, lleva a mantener por parte de la Iglesia y de la elite católica una desconfianza hacia el sindicalismo y su desarrollo.

En efecto, la mentalidad católica conservadora de las oligarquías y de la propia jerarquía eclesial, impedía comprender en toda su profundidad los cambios que estaban ocurriendo en las clases trabajadoras[6]. No se puede negar el papel fundamental que jugó el socialismo y el anarquismo en el origen del movimiento obrero en el continente. Pero la fácil descalificación de "comunistas" y "ateos", por parte del catolicismo conservador de toda iniciativa sindical llevó, incluso, a la descalificación de las propias iniciativas que el catolicismo social intentaba en ese medio. Así, por ejemplo, el intento de sindicalización hacia los años 20 y 30 impulsados por el

6. En Colombia, por ejemplo, la propaganda conservadora de los años 30 invocaba el ateísmo de los comunistas y el catolicismo de los conservadores para legitimar su política electoral: "...tampoco se puede ser comunista y católico al mismo tiempo". Los comunistas, contrariando las leyes de la República, han hecho del sindicato un arma política aprovechándose para ello de la ingenuidad e ignorancia de la gente. "Si Ud. es católico verdadero apoye la lista oficial del Directorio Conservador de Bogotá", (cit. en De Roux, 1983: 36-37).

Padre Hurtado en Chile chocan con la reticencia, y a veces oposición, del sector conservador de la propia jerarquía. Igual cosa sucede con numerosos intentos de gestar un "sindicalismo católico" en varios países. Pero si las ideologías socialistas y anarquistas importadas de Europa con su anticlericalismo y sus ataques a la religión alejará a las organizaciones obreras de las masas populares, el corporativismo social cristiano, su paternalismo y su preocupación por el orden y la paz restará eficacia a la acción organizada de los obreros (Farrel, 1976: 76).

La gran mayoría de los historiadores del movimiento obrero latinoamericano —generalmente liberales o marxistas— no han estudiado la relación existente entre la Iglesia y la clase obrera a principios de siglo. A su vez, la historia eclesiástica, demasiado preocupada por la suerte de la propia institución ha descuidado el estudio de la mentalidad popular y de la clase obrera en esos años.

Si bien es cierto que la Iglesia y las elites católicas no estuvieron ausentes del mundo obrero, sus iniciativas se caracterizaron por tener un ámbito limitado de acción y no encajaron bien ni con las necesidades religiosas ni con las necesidades sociales de la masa de nuevos proletarios. Además, en muchas partes, la estructura eclesiástica tradicional de la parroquia se tornó insuficiente frente a los nuevos desafíos planteados por el mundo obrero. En muchos casos, la desatención pastoral dejó un vacío que luego fue llenado por la propaganda socialista y anarquista. La naciente clase obrera se distanció de la Iglesia. Pero la pregunta que cabe hacerse es si ese distanciamiento condujo de manera inevitable al ateísmo en la masa obrera de la época. Nos inclinamos a pensar que no fue así. Lo que sucedió, más bien, fue la combinatoria de factores —desatención pastoral, paternalismo eclesial, duras condiciones de explotación, propaganda eficaz de socialistas y anarquistas— que junto con impulsar la lucha y conciencia obrera introdujo actitudes anticlericalistas pero que no tocaron los fundamentos de la fe popular en las masas campesinas en proceso de proletarización. Hasta el momento hay muy pocos estudios empíricos que hayan penetrado la mentalidad de las masas obreras de la época.

Estudios referidos a la realidad chilena entre 1900 y 1920 (Parker, 1986b), constatan que, si bien es cierto que la elite obrera de la dirigencia del movimiento era anarquista y socialista y se proclamaba atea, la masa obrera que iba adquiriendo conciencia de clase no abandonaba su religiosidad popular sincrética, sino que la refuncionalizaba para ofrecer un nuevo sentido a su situación de explotación en sus nuevas condiciones de trabajo y de vida en la empresa capitalista. Esas masas constataban la alianza entre la Iglesia jerárquica y la oligarquía y adherían, por tanto, al discurso anticlerical de sus dirigentes obreros, pero no tenían ningún problema en seguir manifestando públicamente su fe popular en la devoción a la Virgen, organizando cuerpos de baile y peregrinando al Santuario de La Tirana. En la ciudad se formaban círculos de obreros católicos que proclamaban a Jesús Obrero[7], frente a Cristo Rey cuya fiesta es oficializada para toda la Iglesia por Pío XI y que constituye motivo para la celebración de grandes procesiones y Congresos Eucarísticos, inaugurados en los años 30 por toda América Latina con gran y extraordinaria pompa. Frente al intento de la Iglesia oficial de manipulación del sentimiento religioso de las masas católicas —con su política de "recristianizar" la sociedad presenta a Cristo Rey como símbolo del dominio espiritual que desea implantar— y en una sociedad amenazada por el liberalismo anticlerical, el socialismo y comunismo, se alzan ciertos grupos populares reivindicando un cristianismo de los pobres, antioligárquico y democrático. En Santiago del 1900 surge una literatura (cantos a lo humano y lo divino) que expresa la religión de los campesinos proletarizados en la urbe. Su adhesión a las luchas democráticas va acompañada del canto, el verso y el ritual en el cual se venera a la ternura de la Virgen, madre celestial, principio del amor, garantía de la Gloria y a una figura popular de Jesús, muerto por los poderosos de la ciu-

7. El ejemplo paradigmático de este cristianismo popular lo encontramos en las iniciativas gestadas en torno a ese gran dirigente obrero católico que fuera Clotario Blest, quien siempre mantuvo una fe popular tradicional pero encarnó lo mejor de la lucha de la clase obrera contra el régimen capitalista llegando a ser el primer Presidente de la Central Única Trabajadora (CUT) de Chile en 1957 (cf. Max Salinas, 1980).

dad, acusado de "hechicero", quien padece por Satanás y es resucitado por el amor (Salinas, 1991). Esta figura en ocasiones adquiere un matiz político popular y socialista: "Jesucristo el socialista, sus limosnas repartía, tanto al uno como al otro, a ninguno distinguía" (cf. Salinas, 1987: 222; 1991).

Del socialcristianismo al cristianismo popular de base

Los primeros grupos socialcristianos surgen desde las primeras décadas del siglo en varios países latinoamericanos, en el seno o en paralelo con los grupos orientados por el conservantismo, a veces en pugna abierta con ellos. Hacia los años 30 deja de ser una tendencia marginal. El proceso de renovación interna del campo católico llevará hacia la década de 1940 y en los años de la posguerra, a la consolidación de un modelo de pastoral progresista, en sintonía con las modernizaciones que se venían produciendo en la sociedad latinoamericana de la época. La pastoral de Nueva Cristiandad significó el paso de una estrategia a la defensiva del mundo que se urbanizaba e industrializaba, hacia una pastoral de masas más agresiva que pretende reagrupar los cuadros católicos para la "cristianización del mundo". Serán las elites más "liberalizadas" y "secularizadas", sectores de clases medias, empresarios, profesionales, intelectuales, dirigentes sindicales y juventud, las que acojan con mayor entusiasmo los moldes de la renovación católica inspirada en el "Humanismo Integral" de Maritain. En el plano pastoral, la Acción Católica siguiendo el modelo italiano, y los movimientos especializados (tipo JOC) siguiendo el modelo belga y francés, expresarán con bastante claridad este movimiento de renovación en diversos países del continente. En el plano político lo harán los grupos de inspiración socialcristiana, luego transformados en corrientes políticas demócrata-cristianas (Dussel, 1972; Pike, 1970; Maduro, 1987).

En la posguerra, hasta la década de 1960, se profundiza el movimiento social cristiano que en el interior de la Iglesia promueve una modernización del catolicismo (Vallier, 1971). Hay una serie de figuras señeras en las renovaciones pas-

torales de la Iglesia latinoamericana de la época que son un signo de los tiempos: Mons. Manuel Larraín, en Chile, primer presidente del CELAM, Helder Camara, obispo profético del nordeste brasileño, principal impulsor de las renovaciones conciliares y que tendrá un destacado papel en Medellín, Mons. Sanabria en Costa Rica, Mons. Ramón Bogarín en Paraguay, el cardenal Landázuri Ricketts en Perú, etc. Se inspiran en una concepción antiliberal, acentuando la inserción en el mundo, al cual se le reconoce autonomía, pero que debe ser impregnado de valores cristianos. Se promueve el bien común como finalidad primordial del Estado, reformas sociales en beneficio de los trabajadores, armonía obrero-patronal, función social de la propiedad privada, etc.

En la mayoría de los países latinoamericanos, surgen corrientes demócratacristianas que cristalizan en partidos políticos fuertes con influencia y opciones de poder sólo en Chile, Venezuela y algunos países centroamericanos, principalmente. En numerosos otros países la suerte que corrieron esas tendencias fue muy diversa y hacia fines de los años 60 fueron rebasadas por nuevos actores políticos y eclesiales que representaban una alternativa de izquierda y popular (Maduro, 1987; Correa, 1986). Por lo general, en esta etapa de democratización de la sociedad latinoamericana otros partidos históricos, liberales o populistas —ligados a tradiciones anticlericales— coparon el espacio del centro y los grupos socialcristianos se limitaron a corrientes avanzadas del conservantismo o quedaron reducidos a grupos pequeños sin mayor gravitación. Hacia los años cincuenta estos partidos acogen en su acervo ideológico las teorías desarrollistas, tecnocráticas y modernizantes de la CEPAL y en la década del sesenta, dado su carácter reformista, se convierten en los agentes preferidos de la política de la Alianza para el Progreso en el continente. Se buscaba una política de reforma de la estructura capitalista, sobre todo, en su sector agrícola atrasado, a fin de readecuarla para ampliar el mercado y promover a las masas campesinas y de pobladores urbanos. El símbolo más evidente de que se trataba también de contrarrestar los impulsos y anhelos socialistas despertados por el triunfo de Fidel Castro en Cuba (1959) está dado por el proyecto alter-

nativo de la "Revolución en Libertad" del gobierno democristiano de Frei en Chile (1964-1970).

Si desde un punto de vista político estas corrientes renovadoras socialcristianas influyeron en los sectores populares y, en algunos casos, lograron un apoyo masivo de tipo clientelístico para sus fines, no inciden mayormente en la religiosidad de las masas, la que se reproduce en forma autónoma. Tanto las expresiones de la renovación pastoral, acentuadas por las renovaciones internas del catolicismo en el Concilio Vaticano II (reformas de la liturgia, la catequesis, la vida parroquial, etc.), como las renovaciones en el pensamiento y la doctrina del humanismo cristiano, encontraron principal audiencia en las clases medias. Al respecto vale la pena remitirse a Iván Vallier que en su estudio sobre las "elites religiosas", precisamente en la época en que el desarrollismo estaba de moda y se comenzaba a aplicar en el continente el *aggiornamento* motivado por el Concilio Vaticano II, afirmaba:

> "Se está metiendo una cuña entre el catolicismo y el orden tradicional (...) En efecto, este nuevo catolicismo es el punto de apoyo de la acción de palanca entre el pasado y el futuro de América Latina. En términos más claros, quienes quieran contribuir a la evolución de Latinoamérica deben apostar por el caballo malo, por lo menos si se consideran las cosas en una perspectiva a largo plazo. En vez de conformarse simplemente con solicitar más capital y nuevas herramientas, se necesita apoyar a las elites católicas nuevas para que transformen el sistema católico y hacer así posible que el 'factor católico' y su poder cultural puedan aplicarse a la tarea total de desarrollo social. En resumen, la reforma religiosa es una exigencia de la reforma social" (Vallier, 1971: 189).

El sesgo "modernizante" de tales renovaciones, introduciendo un proceso de racionalización de la fe, fuertemente crítico de las expresiones más tradicionales de la fe popular, las llevaron a un distanciamiento del sentido religioso del pueblo. Es sabido que la primera reforma conciliar que adquirió una dimensión inusitada fue la renovación litúrgica. Pues bien, los

nuevos sacerdotes, asumiendo un espíritu favorable al "progreso" y hacia los cambios en la sociedad secular, junto con suprimir el latín, hablar en lenguas vernáculas, poner el altar mirando al público, estimular la participación de los fieles en la eucaristía y otras reformas, comenzaron a despojar a los templos de las imágenes y adornos religiosos que para la sensibilidad religiosa popular constituían anclajes icónicos fundamentales. La crítica a las prácticas religioso-populares se vio intensificada y las solicitudes de bendición de las palmas fue nuevamente calificada con agresividad de "práctica supersticiosa", los sacrificios rituales de los promesantes, las fiestas carnavalescas de los pobres en el día del santo patrono, fueron nuevamente descalificadas como "prácticas paganas y vulgares". Muchas expresiones del pueblo fueron disciplinadas, y si bien las renovaciones trajeron una reforma necesaria del catolicismo oficial preconciliar, demasiado formal y rigorista, amenazaron con provocar una nueva ruptura entre el clero y la religión popular.

Como reacción al proyecto eclesial de readecuación al proceso de modernización y urbanización capitalista, y como resultado de la crisis del modelo desarrollista y el auge de la lucha popular en los años 60, surge una corriente minoritaria de "cristianos revolucionarios", en una primera época identificados con las estrategias de guerrilla foquista, organizados luego en el movimiento "Cristianos por el Socialismo" (Richard, 1976; Silva Gotay, 1983). Camilo Torres fue el gran símbolo de esta corriente. Imbuidos por el ideal socialista marxista de la Revolución Cubana, se plantean en una perspectiva socialista y anti-imperialista. No extraña que el informe Rockefeller (1968) y el de la Comisión Rand (1969) anuncien ya el espanto norteamericano frente a la evolución del catolicismo latinoamericano. Sin embargo, esta corriente está muy lejos todavía de las clases populares. En base a una lectura ortodoxa del marxismo y una teología de la revolución, se critican las formas tradicionales de religión en el pueblo, considerándolas alienantes y arcaicas.

El documento del Secretariado Nacional Cristianos por el Socialismo, sobre religión popular, presentado en la Jornada Nacional de noviembre de 1972 (Santiago de Chile), afirmaba

que lo central era preocuparse de la causa de los cristianos que forman parte de los sectores oprimidos y que no debía quedarse en los juicios típicos de la burguesía "iluminada y secularizada": la religión del pueblo es pura superstición, pura magia. A partir del reconocimiento del fondo humano de la fe popular, surgida a partir de situaciones límites, se afirma que es una búsqueda de salvación. Es una práctica muy humana. Se le pide ayuda a la Virgen o a los santos, se busca refugio en una comunidad fraterna. Pero su grave problema es que separa al creyente de la lucha del pueblo. Entonces se evalúa esa práctica religiosa como parcial, como una "falsa praxis de liberación. Porque se aparta de la conciencia y lucha de los oprimidos. Es una falsa praxis porque no rompe las cadenas que esclavizan al pueblo (...) En vez de tomar la historia en sus manos, confían en lo milagroso". Frente a esa situación hay dos alternativas, o rechazar lo religioso para dedicarse por completo a la lucha, o procurar transformar esa práctica religiosa. Pero en definitiva predomina una visión secularizante, ilustrada, vanguardista y, por ello, antipopular acerca del fenómeno religioso:

> "El fondo de la religión es toda sumisión a un poder ajeno (...) El pueblo trabajador es sometido directamente en el proceso productivo y en las relaciones capitalistas de producción (...) La gran y fundamental práctica religiosa es pues la participación e incorporación del pueblo trabajador en la sociedad capitalista. El cristianismo aparece como algo religioso cuando se ubica como parte de esta sociedad (...) En esta forma de cristianismo están todos los que se oponen a que el pueblo trabajador y su vanguardia tomen el poder. Por el contrario, el cristianismo no-religioso, el cristianismo liberador, se ubica en las fuerzas del pueblo que avanzan hacia la toma del poder(...) Así, la religión es sumisión a un poder ajeno y enajenante; y la revolución es la toma del poder por parte de los oprimidos y su fuerza histórica. Por lo tanto la religión es superada mediante la revolución (...), en la sociedad socialista la práctica religiosa será superada" (Secretariado Nacional Cristianos por el Socialismo, en CELAM, 1977: 38-41).

El proceso de *aggiornamento* posterior al Concilio Vaticano II se da en una época llena de convulsiones en América Latina (Houtart y Pin, 1965). La crisis atraviesa en parte a la Iglesia y se manifiesta en polarizaciones, crisis sacerdotal, secularización, politización y radicalización de movimientos apostólicos, etc. La Conferencia de Obispos de Medellín se hará eco de ese "anhelo de liberación" que brota de las masas populares e iniciará un proceso de reconocimiento de ciertos valores en la religiosidad popular. Pero sólo a partir de la segunda mitad de la década de 1970 se va a producir una verdadera transformación en el campo católico que posibilita un reencuentro de la Iglesia que "opta por los pobres" y el pueblo real, creyente y oprimido, con todos sus anhelos de justicia y sus expresiones religiosas características. La Conferencia de Obispos de Puebla formulará doctrinalmente esta nueva realidad. Figuras relevantes en esta caminata histórica de una Iglesia que opta por reinsertarse en la sociedad latinoamericana a partir de una opción por los pobres y su liberación son Mons. Helder Camara (Olinda y Recife, Brasil), Mons. Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca, México), Mons. Oscar Romero (El Salvador), los cardenales Paulo Evaristo Arns (Sao Paulo), Ivo Loschiter (Fortaleza), Raúl Silva Henríquez (Santiago de Chile), Mons. Bambarén (Perú), Mons. Proaño (Riobamba, Ecuador), Mons. Enrique Alvear (Chile), Mons. Enrique Angelleli (Argentina) y el rosario de mártires que han vivido y compartido las angustias y sufrimientos de los pobres dando su vida por ellos (Debesse, 1991).

Frente a los nuevos regímenes autoritarios del Cono Sur, o frente a la dominación oligárquica-autoritaria en América Central, en la década del 70, que pretenden remodelar las sociedades bajo la inspiración del nuevo modelo de dominación capitalista transnacional, las iglesias o, en su defecto, grupos de cristianos, se levantan como los defensores de los derechos humanos violados y, dado su peso institucional, se convierten en espacio de relativa seguridad en torno al cual comienza a rearticularse la destruida, reprimida y atomizada sociedad civil. Si bien es cierto que, en varios países, ciertos sectores de la Iglesia aparecen comprometidos con los regímenes militares y legitiman sus prácticas antipopulares, no es

menos cierto que en otros casos buena parte de ella se muestra claramente comprometida con la suerte popular y sufren también las consecuencias represivas por su compromiso (Marins *et al.*, 1978; Dussel, 1980). Monseñor Oscar Romero, el arzobispo mártir de El Salvador, es todo un símbolo de esta Iglesia que "opta preferencialmente por los pobres" y que procura, desde los grupos de base, organizar al pueblo y brindarle apoyo y estímulo para que —estrechando lazos solidarios— los sectores populares reivindiquen sus derechos, desarrollen estrategias de supervivencia y se organicen para luchar por la justicia y la liberación. En el plano pastoral se fomentan las *comunidades eclesiales de base*, los delegados de la Palabra o ministros laicos, la participación laical, el protagonismo popular en la comunidad y la construcción de la propia Iglesia[8].

Nace así el fruto de la síntesis de esta nueva forma de ser Iglesia entre los pobres y de la propia producción religiosa y tradición de lucha popular, un "cristianismo popular" liberador (Richard e Irarrázaval, 1981). El pueblo, a fin de resistir las nuevas formas de opresión y miseria, implantadas por el capitalismo de los 70 y 80, no reniega de sus tradiciones religiosas, sino que las reformula sacando nuevas fuerzas y motivaciones simbólicas para su supervivencia inmediata y su lucha sociopolítica de mediano y largo plazo.

En el caso de la victoria sandinista en Nicaragua en 1979, el carácter festivo de la religión popular acompaña la celebración carnavalesca del triunfo contra la opresión de Somoza. La fiesta popular a la Inmaculada, la de mayor importancia, adquirió un nuevo motivo luego del triunfo. A las novenas, en hogares y barrios, se suma la noche de fiesta, donde la muchedumbre llena las calles. Los cohetes y cantos son interrumpidos por enardecidos griteríos: "quién causa tanta alegría" a lo que se responde "la concepción de María", y los niños corren de casa en casa para recibir sus dulces (Irarrá-

8. Cf. Boff (1981); Borrat (1982); Bruneau (1980); Cáceres *et al.* (1983); Castillo (1986); Deelen (1980); De Roux (1983); Gomes de Souza (1982,1986); Gómez Moreira (1987); Gutiérrez (1979); Mesters (1975); Muñoz (1983); Perani (1981); Rolim (1980); Soneira y Lumerman (1986); y las obras colectivas, SCAAN, *Revolution in Central America*, cap. 6, 1983; PEC, *La Iglesia de los pobres en América Latina*, 1982; SEDOC, *Una Iglesia que nace del pueblo*, 1979.

zaval, 1981). En Estelí, Monimbó, Granada, Somoto y Managua se está celebrando a los tradicionales santos y vírgenes patronos, ahora como agradecimiento por haber concedido la liberación de la tiranía somocista. No es extraño que el campo religioso se haya convertido en un campo de aguda pugna ideológica entre la Iglesia oficial y las agrupaciones eclesiales que apoyan una Iglesia de los pobres favorable al proceso revolucionario. Entre medio, el pueblo que ha seguido expresando su fe tradicional, agradeciendo el triunfo sandinista, apoyándose en la fe para resistir la violencia provocada por la intervención y la contrarrevolución, pero en no pocos casos adhiriendo en forma acrítica a la cúpula eclesial que procura utilizar la religión con fines ideológico-conservadores. El actual proceso de democratización abre una nueva página en la historia de esta relación compleja, conflictual y desgarradora entre religión oficial y religión popular en Nicaragua.

Este nuevo cristianismo de base nace así de la confluencia en la praxis de lucha popular entre la Iglesia que opta por los pobres y el pueblo y sus tradiciones sociales y religiosas. Un nuevo tipo de vivencia eclesial alimenta y reproduce esta nueva forma de cristianismo en el pueblo. En la pequeña comunidad de base predominan relaciones primarias, fraternales, democráticas, la Iglesia aparece cercana al pueblo (Parker, 1986b), símbolo de un Dios que está cercano al destino de los pobres, el Dios de la Vida, defensor del oprimido frente a la injusticia del sistema.

DIVERSIDAD DE CATOLICISMOS CONTEMPORÁNEOS

El panorama actual del catolicismo popular muestra que, por una parte, continúa la reproducción de formas tradicionales de religiosidad, a la vez que surgen nuevas formas de catolicismo popular, que van desde el cristianismo liberador, pasando por católicos que, bajo una fórmula popular, secularizan internamente las tradiciones, hasta ascetismos religiosos que legitiman proyectos de integración y ascenso social. El campo religioso popular ha estallado en una multiplicidad bastante heterogénea de expresiones que pueden ser estudia-

das y aprehendidas en términos de *"modelos religiosos"*[9]. Se trata de estructuras significativas que no tienen delimitaciones empíricas definidas, pero que pueden comprenderse tipológicamente como coherencias de sentido con contenidos de creencias y rituales bastante específicos.

Más allá de ciertos rasgos comunes, no es posible englobar en forma reductiva las diversas y heterogéneas formas de expresiones religiosas de los distintos grupos populares en una categoría única. El "catolicismo popular", que hemos mencionado, ha pasado a ser sinónimo de una expresión homogéneamente extendida en el pueblo, forma tradicional y un poco mágica de religiosidad, por lo cual, se debilita como concepto pertinente y unívoco.

Diversos modelos, heterogéneas representaciones

Hay en el pueblo toda una fuente inagotable de creatividad religiosa que ciertamente no escapa a las influencias diversas que provienen tanto de las condicionantes estructurales como históricas de la sociedad global. Una de las características centrales de las nuevas influencias que reciben las expresiones religiosas de las masas populares, durante estas últimas décadas, proviene no sólo de la sociedad global sino también del proceso de cambios al interior del propio campo religioso. La renovación de la Iglesia católica, cuyo hito señero fue el Concilio Vaticano II, y cuyas consecuencias para el continente están patentes en la Conferencia de Medellín, marcarán toda la década que va desde 1968 hasta la Conferencia de Puebla de 1979. La evolución reciente de las corrientes religiosas, tanto en las iglesias protestantes como en el catolicismo latinoamericano, no puede dejar de analizarse sin tomar en

9. En investigaciones realizadas en Santiago de Chile hemos podido verificar la existencia de una gama de modelos religiosos al interior de la afirmación común de una fe católica. Se trata de creyentes que pueden clasificarse de acuerdo a ciertas cosmovisiones religiosas emparentadas con determinadas visiones de la cultura y la sociedad. He analizado a fondo estos modelos en Cristián Parker, *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*, CRSR, Universidad Católica de Lovaina, Lovaina la Nueva, 1986.

cuenta lo sucedido en las dos últimas décadas. Por otra parte, las cambiantes condiciones en la situación social de las diversas clases y grupos subalternos, sus prácticas históricas y cotidianas específicas, a las cuales ya hemos hecho mención, van condicionando cambios en las prácticas y representaciones religiosas de esos sectores.

Un análisis en profundidad del discurso popular urbano referido al ámbito religioso nos revela la existencia de distintos modelos religiosos. Se trata de la combinación de categorías semánticas que conforman códigos típicos de coherencias de sentido religioso. Son modelos cuya manifestación se devela en su vehículo comunicacional, que es la gramática, el vocabulario y el conjunto de ritos y gestos populares. Producción religiosa en una cultura que no elabora en forma sistemática sus producciones culturales y que está en constante transacción simbólica y práctica con la religión oficial de las iglesias.

No tenemos aquí espacio suficiente para analizar en profundidad el contenido, significado y funciones de cada uno de los modelos que mencionamos. Bástenos destacar el hecho de que la heterogeneidad de representaciones religiosas codificadas parece ser mayor en el medio popular urbano que en el rural. Este fenómeno ha llevado a Manuel Marzal a hablar del *pluralismo católico* (Marzal, 1990) en el caso peruano. Pero, si bien es importante reconocer que es al interior del propio campo católico que se multiplican las variantes, el pluralismo religioso popular va obviamente más allá del campo católico.

Allí están los modelos cuyo origen proviene de una disidencia religiosa respecto al catolicismo, religión hegemónica en el campo religioso. Nos referimos a ciertos modelos, formalmente católicos, pero secularizados internamente y sustantivamente escépticos y racionalistas, que ponen en duda una serie de creencias tradicionales y oficiales. Junto a ellos, los modelos en ruptura, más o menos abierta, con el catolicismo: las sectas e iglesias protestantes populares (especialmente el pentecostalismo popular) o los cultos sincréticos, como la umbanda, el candomblé, el vudú, etc., sobre todo presentes en medios populares urbanos en países con fuerte influencia de población de origen africano. La relevancia de estos modelos es objeto de nuestra atención en el próximo capítulo.

En el campo católico, junto a la pervivencia de modelos de un catolicismo más tradicional, en más de un punto alejado de la ortodoxia oficial, mal llamado, a mi juicio, por Marzal "catolicismo cultural", es posible distinguir otros modelos con mayor proximidad al catolicismo oficial del post-Concilio. De entre los modelos religiosos populares más próximos al catolicismo oficial post-conciliar, cabe destacar tres vertientes. Una de ellas es el modelo que ha asimilado bastante las renovaciones pastorales, pero cuyo contenido ético permanece todavía influido por un ascetismo burgués. Otra, los "católicos carismáticos" que en ciertos países también se expanden en medios populares, en Perú con mayor intensidad que en Chile, por ejemplo (Marzal, 1990; Sánchez, 1990), un poco como respuesta de adaptación más popular —en la línea del pentecostalismo— a los cambios en la urbe y a la pastoral renovadora y social y su cristianismo más ético. Y, por último, está un modelo ético-moral de compromiso militante centrado en el valor de la justicia y en el amor al prójimo.

En relación a los *modelos religiosos católicos* que hemos mencionado en las clases y grupos subalternos es posible establecer una tipología[10] que, a grandes rasgos, puede describirse de la siguiente manera:

TIPO CATÓLICO TRADICIONAL: El creyente tradicional que, en el campo o en la ciudad, sujeto a diversas influencias, tiende a reproducir un cristianismo popular de corte tradicional, conservando mucho del catecismo de la cristiandad colonial. Se caracteriza por creer en Dios, la Virgen y los santos, por ciertas prácticas sacramentales y, sobre todo, por sus rituales populares y devociones extraeclesiales, como las promesas, rogativas y peregrinaciones a los santos y a la Virgen. Mantiene, en general, una distancia crítica hacia la Iglesia, puesto que ve con recelo sus renovaciones post-conciliares que resultan demasiado ilustradas y no populares.

TIPO CATÓLICO POPULAR RACIONALISTA: El creyente for-

10. Esta tipología simplifica y sintetiza rasgos encontrados en los modelos religiosos que hemos elaborado en nuestra obra anterior, tomados de estudios en Santiago de Chile. Deben cotejarse con lo planteado por Marzal y otros autores (Parker, 1986a, cap. 7).

malmente católico que asume lo central del credo tradicional, pero —influido por el *ethos* urbano— tiende a secularizar varias de las creencias más típicamente populares de la religión de sus padres. Cree en Dios y la Virgen, pero sólo nominalmente en los santos y no cree en las "ánimas" ni se caracteriza por una vida sacramental ni devocional. Es católico "a su manera", un tanto secularizado y no-practicante. También observa con distancia a la Iglesia institución. Concibe su religión como sentido global de la vida, pero desprovisto de un sentido soteriológico.

TIPO CATÓLICO POPULAR RENOVADO-TRADICIONAL: El creyente que se incorpora a las prácticas pastorales más renovadas del catolicismo post-conciliar y participa más activamente en la parroquia y en la vida sacramental desarrollando un sentido mayor de adhesión eclesial. Se trata de personas del mundo popular que han recibido un influjo mucho mayor de la pastoral renovada de la Iglesia estos años. Por lo mismo tienden a desvalorar las prácticas más tradicionales de la piedad popular y se acentúa el sentido ético de su religiosidad, por sobre el ritualismo.

TIPO CATÓLICO POPULAR RENOVADO: Por último, el creyente que se ha comprometido más decididamente en una corriente avanzada de la renovación eclesial y que generalmente tiene una trayectoria de compromiso social en diversas organizaciones del pueblo. Su fe se caracteriza por una adhesión más personal a Jesucristo y entiende su compromiso social y liberador como expresión necesaria de su religiosidad más proféticamente inspirada. Suele ser un activo miembro de comunidades y de la vida eclesial en una perspectiva de mayor compromiso "con los pobres".

Resulta aventurado generalizar esta tipología para todas las clases populares urbanas de América Latina. Sin embargo, tomando en cuenta el conjunto de investigaciones realizadas en ciudades de Argentina, Brasil, México, Perú y Chile[11]

11. Cf. para Argentina, Büntig (1970 y 1973b), Farrel y Lumerman (1979); para Brasil, Süess (1979) recoge varias investigaciones; en México, Martínez *et al*. (1979), Zenteno (1972 y 1979); para Perú, Irarrázaval (1978) y Kudo (1980); y para Chile, Bentué (1975).

podríamos concluir que esta tipología no se aleja mucho de lo que se observa como expresiones del catolicismo popular en diversas partes, y por lo mismo confiamos en que la presentación de este panorama abra pistas para su análisis futuro. Con todo, el estudio del pluralismo al interior del catolicismo, y especialmente del catolicismo popular latinoamericano, es todavía un proceso inacabado.

Bibliografía

AA.VV. (1979), "Politique et religion en Amérique Latine", *Social Compass*, vol. XX, Número especial.

AA.VV. (1987), "Iglesia y clase obrera en América Latina", *Revista Mexicana de Sociología*, año XLIX, vol. XLIX, Nº 3.

Alcalá, Alfonso (coord.), (1984), *Historia general de la Iglesia en América Latina. México*, tomo V, CEHILA, Sígueme/Paulinas, Salamanca.

Bentué, Antonio (1975), "Función y significado de un tipo de religiosidad popular al interior de una subcultura", en *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago de Chile, pp. 61-76.

Boff, Leonardo (1981), *Igreja, carisma e poder*, Vozes, Petrópolis, Brasil.

Borrat, Héctor (1982), *El caminar actual de la Iglesia en el Brasil*, Pro Mundi Vita, Bruselas.

Bruneau, Thomas (1980), "The Catholic Church and development in Latin America: the role of the basic christian comunities", en *World Development*, Nº 8, pp. 535-544.

Büntig, Aldo (1970), *¿Magia, religión y cristianismo?*, Bonum, Buenos Aires.

Büntig, Aldo (1973b), Büntig, Aldo (1973), *Religión -enajenación en una sociedad dependiente*, Guadalupe, Buenos Aires.

Cáceres, Jorge; Opazo, Andrés; Pochet, Rosa María; Sierra, Oscar R. (1983), *Iglesia, política y profecía*, Educa, Costa Rica.

Caravias, José Luis (1978), *Religiosidad campesina y liberación*, Indoamerican Press-Service, Bogotá, Colombia.

Cardenal, Rodolfo (coord.) (1985), *Historia general de la Iglesia en América Latina. América Central*, tomo VI, CEHILA, Sígueme, Salamanca.

Castillo, Fernando (1986), *Iglesia liberadora y política*, ECO, Santiago de Chile.

CELAM (1977), *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá.

Correa, Enrique (1986), "Cristianismo de izquierda e Iglesia popular", *Nueva Sociedad*, Nº 82, pp. 102-109.

Debesse, Paul (1991), *Mártires Latinoamericanos de hoy*, Paulinas, Santiago de Chile.

Deelen, G. (1980), *La Iglesia al encuentro del pueblo en América Latina: las comunidades de base en Brasil*, Informes Pro Mundi Vita, Boletín Nº 81.

De Roux, Rodolfo (coord.) (1981), *Historia general de la Iglesia en América Latina. Colombia y Venezuela*, tomo VII, CEHILA, Sígueme, Salamanca.

De Roux, Rodolfo (1983), *Una Iglesia en estado de alerta. Funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*, Servicio Colombiano de Comunicación Social, Bogotá.

Dussel, Enrique (1972), *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación 1492/1972*, Nova Terra, Barcelona.

Dussel, Enrique (1983), *Historia general de la Iglesia en América Latina. Introducción general*, tomo I/1, CEHILA, Sígueme, Salamanca.

Dussel, Enrique (1980), "La chiesa latinoamericana da Medellín a Puebla (1968/1979), en *Chiesa e Rivoluzioni nell'America Latina*, Paperbacks/Saggi, Nº 42, Newton Compton Editori, Roma, pp. 93-128.

Farrel, Gerardo (1976), *Iglesia y pueblo en Argentina: 1860-1974*, Patria Grande, Buenos Aires.

Farrel, Gerardo; Lumerman, Juan (1977), *Religiosidad popular y fe*, Patria Grande, Buenos Aires.

Giménez, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Gomes de Souza, Luis Alberto (1982), *Classes populares e Igreja nos caminhos da história*, Vozes, Petrópolis, Brasil.

Gomes de Souza, Luis Alberto (1986), "Secularizaçao em declinio e potencialidade transformadora do sagrado", *Revista Eclesiástica Brasilera*, vol. 46, Fasc. 182, pp. 384-395.

Gómez Moreira, Aparecido (1987), "La JOC en México (1959-1985)", *Christus*, año LII, Nº 603/604, pp. 51-60.

Gutiérrez, Gustavo (1979), *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima.

Hoornaert, Eduardo; Azzi, R.; Van der Grijp, K.; Brod, B. (1983), *História geral da Igreja na America Latina. História da Igreja no Brasil*, tomo II/1, Paulinas/Vozes, Petrópolis, Brasil.

Houtart, François; Pin, Emile (1965), *L'Eglise á l'heure de l'Amérique Latine*, Casterman, Tournai.

Irarrázaval, Diego (1978), *Religión del pobre y liberación en Chimbote*, CEP, Lima.

Irarrázaval, Diego (1981), "Nicaragua, una sorprendente religiosidad", en *Religión y política en América Central*, DEI, Costa Rica.
Klaiber, Jeffrey (coord.) (1987), *Historia general de la Iglesia en América Latina. Perú, Bolivia y Ecuador*, tomo VIII, CEHILA, Sígueme, Salamanca.
Kudo, Tokihiro (1980), *Práctica religiosa y proyecto histórico II*, CEP, Lima.
Maduro, Otto (1987), "La démocratie chrétienne et l'option de liberation des oprimés dans le catholicisme latinoaméricaine", *Concilium*, N° 213, pp. 111-125.
Mallimaci, Fortunato (1988), *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, Biblos, Buenos Aires.
Marins, José; Trevisan, Tolide; Chanona, Carolee (1978), *Praxis de los padres de América Latina. Documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla (1968-1978)*, Paulinas, Bogotá.
Martínez, E.; Luengo, E.; García O.L. (1979), "Religiosidad popular urbana", *Christus*, 44, N° 522, pp. 25-38.
Marzal, Manuel (1977), *Estudios sobre religión campesina*, PUC, Lima.
Marzal, Manuel (1986), "Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano", *Cristianismo y Sociedad*, año XXIV, 3ª época, N° 88, pp. 27-40.
Marzal, Manuel (1990), "Catolicismo y pluralismo en el Perú contemporáneo", *Cristianismo y Sociedad*, N° 106, pp. 9-21.
Mesters, Carlos (1975), *Una iglesia que nace del pueblo*, Documento 17-18, MIEC-JECI, Perú.
Methol Ferré, Alberto (1977), "Marco histórico de la religiosidad popular", en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Secretariado General CELAM, Bogotá, Colombia, pp. 45-75.
Meyer, Jean (1989), *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, Vuelta, México.
Monast, Jacques (1969), *On le croyait chrétiens. Les aymaras*, París.
Muñoz, Ronaldo (1983), *La Iglesia en el pueblo. Hacia una eclesiología latinoamericana*, CEP, Lima.
Opazo, Andrés (1987), *Costa Rica: La Iglesia Católica y el orden social*, DEI, San José.
Parker, Cristián (1986a), *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*, CRSR, Universidad Católica de Lovaina, Lovaina la Nueva.
Parker, Cristián (1986b), "Anticlericalismo y religión popular en la génesis del movimiento obrero en Chile (1900-1920)", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XLIX, N° 3, pp. 185-204.
Parker, Cristián (1986c), *Iglesia y pueblo en América Latina*, Documento de Trabajo N° 2, CERC, Santiago de Chile.

Programa Ecuménico de Estudios del Cristianismo (1983), *La Iglesia de los pobres en América Latina. Antología*, ECO-SEPADE, Santiago de Chile.

Perani, Claudio (1981), "Comunidades eclesiais de base e movimento popular", *Cuadernos do CEAS*, Nº 75, pp. 25-33.

Pike, Fredrick (1970), "South america's multifaceted catholicism: glimpses of twentieth century. Argentina, Chile and Peru", en H. Landsberger (ed.), *The church and social change in Latin America*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, pp. 39-53.

Pike, Fredrick (1977), "La Iglesia en Latinoamérica de la independencia a nuestros días", en *Nueva historia de la Iglesia*, tomo V, La iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II), Cristiandad, Madrid.

Prien, Hans Jürgen (1985), *La historia del cristianismo en América Latina*, Sígueme, Salamanca.

Ribeiro de Oliveira, Pedro (1979), "Catholicisme populaire et hégémonie bourgeoise au Brésil", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 47/1, pp. 53-79.

Ribeiro de Oliveira, Pedro (1985), *Religiao e dominaçao de classe. Gênese, estructura e funçao do catolicismo romanizado no Brasil*, Vozes, Petrópolis, Brasil.

Richard, Pablo (1976), *Cristianos por el socialismo*, Sígueme, Salamanca.

Richard, Pablo; Irarrázaval, Diego (1981), *Religión y política en América Central. Hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular*, DEI, Costa Rica.

Rolim, Francisco (1980), *Religiao e classes populares*, Vozes, Petrópolis, Brasil.

Salinas, Maximiliano (1980), *Clotario Blest, profeta de Dios contra el capitalismo*, Rehue, Santiago de Chile.

Salinas, Maximiliano (1984), "Cristianismo popular en Chile: 1880-1920", *Nueva Historia*, Nº 12, Santiago de Chile.

Salinas, Maximiliano (1987), *Historia del pueblo de Dios en Chile*, CEHILA/Rehue, Santiago de Chile.

Salinas, Maximiliano (1991), *Canto a lo divino y espiritualidad del oprimido en Chile*, Universidad Pontificia de Salamanca, Impr. Soc. La Unión, Santiago de Chile.

Sánchez, José (1990), "Los carismáticos y la política en una parroquia popular de Lima", *Cristianismo y Sociedad*, año XXVIII, Nº 106, 3ª época, pp. 23-42.

SEDOC (1979), *Una Iglesia que nace del pueblo*, Sígueme, Salamanca.

Silva Gotay, Samuel (1983), *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y El Caribe. Implicaciones de la teología de la libera-*

ción para la sociología de la religión, Sígueme/Cordillera San Juan, Puerto Rico.

Soneira, Jorge Abelardo; Lumerman, Juan Pedro (1986), *Iglesia y nación*, Guadalupe, Buenos Aires.

Stanford Central America Action Network (1983), "The Church and liberation", en *Revolution in Central America*, Westview Press, Boulder, Colorado, pp. 344-378.

Süess, Paulo (1979), *O catolicismo popular no Brasil*, Loyola, Sao Paulo, Brasil.

Troeltsch, E. (1950), *The social teachings of the Christian Church*, 2 vol., George Allen & Unwin, Londres.

Vallier, Iván (1971), "Las elites religiosas en América Latina: catolicismo, liderazgo y cambio social", en S.M. Lipset y A. Solari, *Elites y desarrollo en América Latina*, Paidós, Buenos Aires, pp. 150-189.

Vrijhof, Pieter; Waardenburg, Jacques (eds.) (1979), *Official and popular religions. Analysis of a theme for religious studies*, Mouton, La Haya.

Zenteno, Arnaldo (1972), "Religiosidad y evangelización en una colonia proletaria", *Servir*, VII, N° 38, pp. 191-212.

Zenteno, Arnaldo (1979), "Del Dios verdugo al Padre Liberador", *Christus*, año 44, N° 519, pp. 19-24.

Zubillaga, Carlos; Cayota, Mario (1988), *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)*, CLAEH/Banda Oriental, Montevideo.

CAPÍTULO 7

EL ABANICO QUE SE ABRE

COMO HEMOS afirmado, la consecuencia de toda la reciente evolución indica que los procesos estructurales de la modernización y urbanización capitalistas no conducen inexorablemente hacia un secularismo, sino a un tipo particular de secularización, que no destruye el tejido religioso del pueblo, sino que lo transforma en diversas direcciones acentuando, por una dinámica mucho más histórica que estructural, un *pluralismo* de expresiones religiosas[1]. Hasta ahora en los medios eclesiales e intelectuales suele considerarse a América Latina como una suerte de "reducto" católico. Se habla del "continente católico" y de hecho la pastoral de la Iglesia católica universal, en la perspectiva de la "nueva evangelización", cifra muchas esperanzas en la revitalización misionera que puede irradiarse desde América Latina hacia el resto del mundo. Los datos sobre religión católica en relación a la población de los diversos continentes parecen validar la tesis de la mayoría católica para América Latina. El siguiente cuadro muestra que para la totalidad del continente americano (incluidos EE.UU. y Canadá) el porcentaje de católicos, 63,5% en relación a la población total continental resulta ser el más elevado en relación a los otros continentes. En dicho guarismo debe incluirse a la totalidad de los países "católicos" de América Latina y por supuesto al porcentaje nada despreciable de católicos de EE.UU. (con el creciente componente de origen latino, masivamente católico) y a los católicos canadienses (principalmente francófonos).

1. El fenómeno de "diversidad religiosa" creciente en Brasil plantea serias dificultades a las ciencias sociales, tanto para su clasificación como para su interpretación. Ver Landim (org.), 1989.

Cuadro N° 11: ESTIMACIÓN DE LA POBLACIÓN TOTAL MUNDIAL Y DE CATÓLICOS EN 1988

Continentes	*Población Total En millones*	*Católicos En millones*	*(%)*
África	610.697	81.883	13,4
América	699.830	444.422	63,5
Asia	3.032.433	78.331	2,6
Europa	705.425	279.401	39,6
Oceanía	25.608	6.870	26,9
Total	5.073.993	890.907	17,6

FUENTE: Vaticano. Secretaría de Estado (1988).

AMÉRICA LATINA, ¿CONTINENTE CATÓLICO?

Sin embargo, si bien el porcentaje global de católicos sigue siendo muy elevado para el conjunto del continente[2], en la práctica la tendencia observada en las últimas décadas en diversos países de la región indican un decremento constante del número relativo de católicos. Según los datos que entregamos en el capítulo tres (Cuadro N° 5) el porcentaje global de católicos para América Latina pasó de 92,3% en 1900 a 88,7% en 1980 y se estima que descenderá en el año 2000 a 85,9%. Según los datos entregados por la oficina de estadísticas del Vaticano hacia 1987-1988 el promedio de católicos para la *totalidad* de los países de América Latina y el Caribe era de *58,9%*. A menudo suele hablarse de América Latina en globo, pero sólo para referirse a los países "latinos" o, más exactamente, los países iberoamericanos, de lengua castellana o portuguesa y mayoritariamente católicos. Sin embargo, el

2. Los países "más católicos" en 1987-88 eran: St. Pierre (99,5%), México (95,9%), Honduras (94,6%), Colombia (93,8%), Ecuador (93,3%), Perú (92,6%), El Salvador (92,6%), Paraguay (92,5%), Bolivia (92,4%), Rep. Dominicana (92,2%), Guadalupe (91,8%), Venezuela (91,3%), Argentina (91,2%), Nicaragua (90,6%), Haití (89,5%).

olvido de los países no ibéricos del continente, en América del Sur, Central y las Antillas, tengan éstos influencia anglosajona, gala u holandesa, hace perder de vista esa área cultural de pequeños países que, por regla general, tienden a ser mayoritariamente protestantes y en los cuales la influencia de la cultura de raíz africana es considerable.

¿Cómo seguir hablando de un "continente católico" cuando hay 32 países con una población total de 208 millones de habitantes (47,5% de la población total) para los cuales el porcentaje de católicos oscila entre 88% y 1,8%, siendo el promedio aproximado de católicos del orden del 47%?

Como se observa en el cuadro síntesis sobre el catolicismo en la totalidad de los países de América Latina, el Caribe y las Antillas, la mayor proporción de población se concentra en 15 países "más católicos" donde el porcentaje de católicos por habitantes alcanza al 92,9%. Sin embargo, es digno de destacar que para los países "relativamente católicos"[3] el porcentaje de no-católicos se eleva a 19,5% (y según otras fuentes para algunos de esos países dicho porcentaje sería incluso de 25,5% en 1980).

Cuadro 12: PORCENTAJE DE CATÓLICOS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CUADRO SÍNTESIS)

Países	%
Más católicos	92,9
Relativamente católicos	80,5
Menos católicos	13,7

Elaboración sobre datos Banco Mundial (1990), Barret (1982), Naciones Unidas (1989), Valderrey (1985), Vaticano. Secretaría de Estado (1988).

En el caso de los países menos católicos, que totalizan sólo 16 millones de habitantes en 1989, el porcentaje de católicos

3. Entre los cuales se cuenta a Brasil, Guatemala, Panamá, Costa Rica, Puerto Rico, Chile, Uruguay y Belice.

no supera el 14%. El catolicismo es minoritario en América del Sur: en Guyana (8,3%) y en Surinam (21,8%); en el Caribe y Antillas: en Cuba (41,2%), Trinidad y Tobago (31,8%), en Jamaica (4,5%) y en Barbados (3,8%), entre otros. En general, los estudios sociológicos sobre la religión en el Caribe han considerado únicamente las religiones afroamericanas —mezcla del cristianismo y de religiones africanas (Vudú en Haití, Santería y Ñanigo en Cuba, Shangó en Trinidad, Obeahismo en Jamaica)— pero se ha estudiado poco a las religiones de tradición hindú que continúan floreciendo en Guadalupe, Martinica, Trinidad y Guyana. Tampoco se ha estudiado en profundidad movimientos espiritistas como la Mesa Blanca en Puerto Rico, que incluye creencias americano-caribeñas (Hurbon, 1987).

Cuadro Nº 13: PROPORCIÓN DE CATÓLICOS POR HABITANTES (en porcentajes)

	1958	*1978*	*1984*	*1988*
Argentina	89,4	93,0	93,3	91,2
Brasil	93,0	90,3	89,4	87,9
Chile	90,0	86,2	85,0	82,4
Paraguay	95,3	90,0	91,5	92,5
Uruguay	80,0	88,4	78,9	78,1
Bolivia	94,7	94,2	94,6	92,4
Colombia	97,5	96,0	94,8	93,8
Ecuador	94,2	91,0	96,1	93,3
Perú	95,0	92,7	92,3	92,6
Venezuela	94,3	93,0	90,8	91,3
Costa Rica	95,1	95,8	90,7	85,4
El Salvador	98,9	91,4	91,7	92,6
Guatemala	92,2	87,7	88,6	86,5
Honduras	98,4	91,5	96,0	94,6
México	95,0	94,0	96,1	95,9
Nicaragua	94,4	94,7	87,3	90,6
Panamá	75,8	86,2	88,1	85,4
Cuba	84,2	41,6	41,0	41,2
Haití	69,9	86,9	89,5	89,5
R. Dominicana	95,5	95,0	93,5	92,2

FUENTES: 1958 y 1978: *Statistical Abstract of Latin America*, vol. 20, James Wilkie (ed.), UCLA, Los Angeles, California, 1980; 1984 y 1988: *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, Ciudad del Vaticano, años respectivos.

Al revisar el cuadro de católicos por habitantes (Cuadro N° 13), se puede afirmar que hay países en los cuales el catolicismo se conserva formalmente como la religión ampliamente mayoritaria y sin contrapeso en la población: Argentina, México, Colombia, Venezuela, Perú, Costa Rica, etc. Los países con menor porcentaje de católicos, como Cuba o Haití, no necesariamente lo son producto de una secularización provocada por una modernización estructural. En el caso cubano, el proceso de secularización obedece claramente al ámbito político, por los efectos del proceso revolucionario. Sin embargo, como sucede en regímenes oficialmente laicistas o militantemente antirreligiosos, el número de cripto-religiosos puede ser muy alto. En Cuba, las expresiones religiosas afroamericanas, la Santería y el Ñanigo, sincréticamente difundidas con el cristianismo popular son muy extendidas, aun cuando no aparezcan consignadas en los datos oficiales. En el caso de Haití, uno de los países menos industrializados y más pobres del continente, hay un porcentaje menor de católicos pero no precisamente por el incremento de la indiferencia religiosa, sino por efecto de un movimiento totalmente inverso: por el incremento de la religiosidad extra-católica, especialmente el Vudú, y algunos grupos pentecostales o pseudoprotestantes. En países con un alto grado de urbanización e industrialización como el caso de Argentina, México, Colombia o Venezuela, el catolicismo es persistente y no presentan un incremento proporcional de no-creyentes. Uruguay es un caso bastante atípico, porque es un país urbanizado desde temprano, con larga y enraizada tradición laica, ciertamente ligada al predominio de valores e ideas liberales y seculares importadas por las oleadas sucesivas de inmigrantes europeos desde principios del siglo XX. En el caso de Brasil —país de tanto contraste— incluso en las regiones más industrializadas y urbanizadas del centro y del sur, el porcentaje de no-creyentes es bajo. En los casos de países más pequeños con grados muy diversificados de industrialización como Chile, en el extremo elevado, y Guatemala, en el extremo contrario, allí los fenómenos específicos y la historia local determinan un porcentaje sumamente elevado de protestantes en términos comparativos. En Chile, habría que sumar diversas influencias locales que afectan un alto grado de secularización relativa.

Por otra parte, los datos sobre número de católicos por sacerdotes nos revelan una insuficiencia de la atención y estructura eclesial, precisamente en aquellos países donde el catolicismo ha tendido a decrecer en mayor proporción: en algunos países centroamericanos y del Caribe. La precariedad del personal sacerdotal en América Latina se hace patente si se recuerda que para 1984, el promedio de católicos por sacerdote en el subcontinente se eleva a 7.264, en tanto que ese mismo promedio es de 920 católicos por sacerdote en Norteamérica. Ya en 1961 había un total de 39.477 sacerdotes para una población católica de más del 90%, en tanto que en 1957 los pastores evangélicos eran 20.660, para una población protestante cercana al 3% de los latinoamericanos (Dussel, 1972: 144). No resulta extraño constatar que en algunos países el incremento del protestantismo ha sido asombroso estas últimas décadas. Un autor católico consignaba para 1978, entre los países con un porcentaje más elevado de protestantes a Chile (9,86%), Brasil (7,13%), Panamá (3,48%), Guatemala (2,57%), Bolivia (1,76%) y México (1,68%) (Kloppenburg, 1978). Los datos parciales disponibles para 1980 indican que el porcentaje de protestantes para diversos países latinoamericanos es el siguiente:

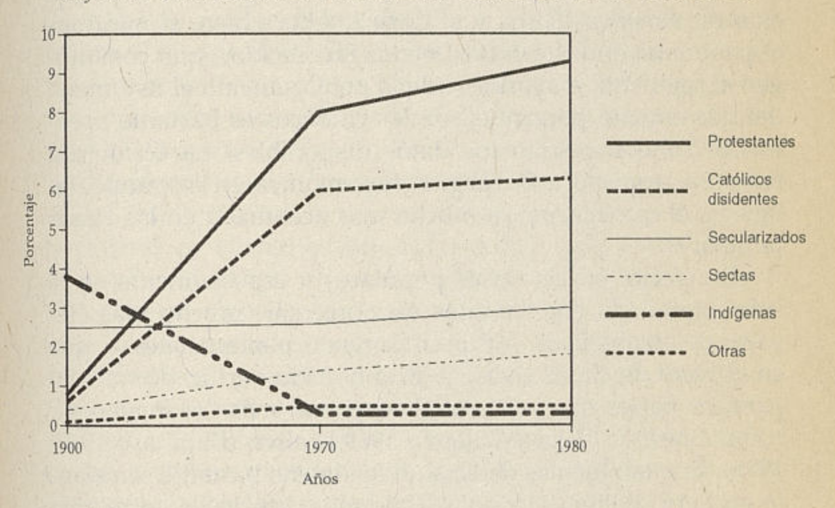
Cuadro Nº 14: PROTESTANTES EN AMÉRICA LATINA CIRCA 1980
(Porcentaje en relación a la población total)

Países	*(%)*
Chile	17,1
Brasil	15,1
Guatemala	13,9
Panamá	13,2
Costa Rica	10,9
Nicaragua	8,5
Argentina	7,7
El Salvador	5,2
Honduras	4,1
México	4,0
Perú	3,1
Venezuela	2,8
Colombia	2,2

FUENTE: Valderrey (1985); Barret (1982).

La tendencia a la pluralización del campo religioso es más notoria si tomamos en consideración los países más grandes del continente, con mayor grado de modernización y de industrialización y urbanización, y revisamos el incremento porcentual de las diversas categorías de afiliaciones religiosas.

Gráfico L: PLURALIZACIÓN RELIGIOSA, CRECIMIENTO NO CATÓLICOS



Fuente: Elaboración sobre datos Barret (1982).

Como se observa, desde el año 1900 hasta 1980 hay un incremento considerable de los protestantes, (incluidos los evangélicos autóctonos) y también de los católicos disidentes que presumiblemente en una proporción considerable pasarán a engrosar las filas del protestantismo. El crecimiento de las sectas no es tan espectacular como pareciera indicar el celo proselitista y la agitada actividad que evidencian dichas denominaciones en el escenario cotidiano de nuestros países. En tanto que las religiones indígenas disminuyen, tiende a incrementarse el porcentaje de sincretismos (no indicado en el gráfico). Lo que resulta ya conocido es el aumento muy lento de los "secularizados", categoría bajo la cual hemos reagru-

pado a los "creyentes sin religión" y a los "ateos". En todo caso podemos concluir, sobre la base de la evidencia empírica que hemos aportado, que por una parte no es posible hablar de un "continente católico" sin matiz y, por otra, hay un incremento de las opciones alternativas en el campo simbólico religioso que se ve así pluralizado en una tendencia que parece ir en constante aumento.

Estas tendencias son válidas para el conjunto de la población de América Latina y el Caribe. Ahora bien, si miramos el panorama en los estratos menos favorecidos, que constituyen el segmento mayoritario de la población, allí el fenómeno del decremento porcentual de los católicos es bastante acentuado como muestran los datos disponibles. La disidencia religiosa respecto a la religión hegemónica en el campo religioso, el catolicismo, es mucho más acentuada en las clases populares.

En efecto, en las clases populares y especialmente en el subproletariado encontramos un porcentaje mucho más elevado de evangélicos —específicamente pentecostales— que en el resto de clases sociales. Esto ha sido verificado no sólo para los países que porcentualmente son más "evangélicos", como Brasil y Chile (Willems, 1969; Lalive d'Epinay, 1968; 1975), sino también se detecta un fenómeno bastante semejante en Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, México, Centroamérica, Puerto Rico, República Dominicana y otros países[4]. Es también entre los sectores populares que se observan tasas más elevadas de miembros de cultos sincréticos, como la Umbanda o el Candomblé en Brasil, la Santería cubana o portorriqueña, el Vudú haitiano, o el culto a María Lionza en Venezuela. Todo parece indicar que existe en las clases populares una tendencia mucho más acentuada a la disidencia religiosa, reflejo de una cierta autonomía cultural (voluntaria o involuntaria) de las clases subalternas respecto a la cultura dominante, cultura que en la mayor parte de estos países durante siglos ha sido identificada con el catolicismo.

Al incremento de los sincretismos religiosos, del pentecos-

4. Cf. Bastián (1986), Hollenweger (1976), Irarrázaval (1978), Kudo (1980), Martínez (1989), Medellín (1985) y Valderrey (1985).

talismo y del movimiento sectario, se suma, paralela en el tiempo y en el espacio popular, la heterogeneidad acentuada de modelos religiosos en el propio catolicismo sobre la cual ya hemos hablado en el capítulo anterior. Podría interpretarse este fenómeno en la línea de la teoría clásica de Troeltsch, que gira en torno a la tipología Iglesia-Secta, podría también interpretarse esta multiplicación de alternativas y ofertas religiosas en la línea weberiana, como diversas vías de salvación. La cuestión requeriría un espacio y un tratamiento que no tenemos en este libro. Sin embargo, al menos podemos adelantar que la evidencia parece mostrar que las categorías de interpretación weberiana y troeltschiana, así como para los nuevos grupos místico-esotéricos sincrético-orientalistas se tornan insuficientes (Champion, 1989), tampoco parecen adecuarse con exactitud a las nuevas expresiones de religiones populares en el capitalismo dependiente, tales como el pentecostalismo urbano y los cultos afroamericanos. Ello nos permite hablar aquí de "nuevos movimientos religiosos", aun cuando hay variadas expresiones en el campo pentecostal y en expresiones próximas a la tradición cristiana, pero con una teología diferente (mormones, testigos de Jehová, adventistas), para los cuales, dado su comportamiento organizacional y sus prácticas y rituales, el concepto sociológico de secta permanece siendo, en gran medida, válido.

La base sociológica de los diversos modelos al interior del campo católico y de aquellos generados en los nuevos movimientos religiosos extracatólicos, es decir del acentuado proceso de *pluralización del campo religioso popular,* hay que buscarla por la confluencia de tres grandes factores determinantes. Por una parte, las condicionantes de la estructura social que tienden a generar respuestas religiosas diversas, según la posición de clase de los creyentes. Por otra parte, el conjunto de influencias culturales, ideológicas y políticas que tienden a transformar las creencias tradicionales y van marcando un sentido diverso en la evolución religiosa. Por último, un factor no menos decisivo, las renovaciones y la dinámica interna del campo religioso en América Latina durante las últimas décadas. Todo ello condiciona la forma cómo desde la propia conciencia colectiva popular, con sus propios có-

digos, lenguajes y mentalidad característica, se va ampliando la creatividad o acentuando la inercia reproductiva de las normas y visiones tradicionales.

Nuevas religiones populares urbanas

En el curso de la primera mitad del siglo XX, junto con producirse el quiebre del orden oligárquico, acelerarse la urbanización y la modernización de la economía e iniciarse el modelo de desarrollo basado en la industrialización sustitutiva, se evidencia con claridad la ruptura del monopolio simbólico del catolicismo sobre el conjunto de las clases populares. No sólo el anarquismo y el socialismo desafían la influencia católica en las nuevas masas obreras, en diversos países comienzan a nacer los primeros grupos pentecostales y de cultos sincréticos afroamericanos en medios populares urbanos. Estos grupos tendrán una trayectoria específica en cada país, pero su evolución general sigue, más o menos, los mismos rumbos en el continente.

El Pentecostalismo Latinoamericano

Durante el siglo XIX el catolicismo era absolutamente mayoritario. El liberalismo y el protestantismo correspondían a grupos muy minoritarios y de elite. Las iglesias protestantes eran "de transplantes" (Lalive d'Epinay, 1975), dedicadas a reproducir la fe de los inmigrantes anglosajones. Pero el panorama cambia drásticamente entre 1910 y 1940, cuando aparecen en escena una serie de reavivamientos pentecostales en clases populares y las nuevas sectas difunden su fe con un proselitismo entusiasta, llenándose de adeptos.

Como es sabido, el pentecostalismo constituye uno de los últimos "reavivamientos" religiosos originados a partir del metodismo norteamericano a principios del siglo XX y que se han extendido hacia el mundo. Su firme creencia en el poder sanador del Espíritu Santo, su fundamentalismo bíblico y su dualismo que les hace despreciar el "mundo pecador", les congrega en cultos de mucha efervescencia en los cuales son

inspirados, entran en trance y profetizan, reciben el don de lenguas y el poder de la sanación divina, así como toda clase de bendiciones de Dios.

Hacia 1907 en algunas ciudades latinoamericanas suceden procesos semejantes. En Belén (Brasil), los obreros suecos, Berg y Vingren, se incorporan a la comunidad bautista y predican el poder del Espíritu Santo. Cuando algunos miembros de la comunidad reciben en éxtasis el Espíritu Santo, comienzan a "hablar en lenguas", y predican con fervor su conversión, los pastores bautistas los expulsan de la comunidad (Rolim, 1979). En esa misma época, en Valparaíso (Chile) el pastor Hoover predica en la Iglesia metodista y se comienzan a producir las conversiones al Espíritu Santo y las manifestaciones de glosolalia. El conflicto se desata y el grupo naciente es expulsado de la Iglesia metodista. Usando los términos de Troeltsch (Troeltsch, 1950), podemos decir que nos encontramos con una *Iglesia* que expulsa a la *fracción sectaria* que se había desarrollado en su seno.

Nacen así en Brasil las *Assembleias de Deus* y en Chile la *Iglesia Metodista Pentecostal*, dos de las principales iglesias pentecostales autóctonas de América Latina. En el mismo año, 1910, Luigi Francescon, un ítalo-estadounidense, funda en Sao Paulo (Brasil) la Congregaçao Cristá do Brasil, movimiento pentecostal en rápida expansión en los barrios obreros de la metrópolis y sus satélites. En la década de 1930, los pentecostales brasileños se expanden hacia las zonas más industrializadas y urbanizadas del país, como Río de Janeiro, Sao Paulo, Porto Alegre y otras. Otros grupos evangélicos se les unen y comienzan a enviar misioneros al interior del país y al extranjero. El resultado es que en el caso de las *Assembleias de Deus* el 80% de sus miembros se concentra en las poblaciones populares de los centros estratégicos del desarrollo nacional, donde vive el 93% de la población del país[5].

Aunque el crecimiento del protestantismo es una tendencia general en América Latina "católica", en el caso chileno y mexicano se dan fenómenos similares a Brasil; en cambio

5. Hollenweger (1976: 122). Cf. una visión panorámica de los estudios sobre el pentecostalismo brasileño en Monique de Saint Martin (1984).

difieren de los casos de Colombia, Perú, Ecuador, Bolivia, Centroamérica, donde se producen fenómenos similares cuya característica particular es el incremento tardío de los pentecostales en zonas preferentemente rurales y de mayor composición indígena. Chile es el país con el mayor porcentaje de evangélicos en relación a su población total. Brasil es el país con mayor cantidad de protestantes en toda América Latina. En ambos países y también en los demás, es muy significativo el hecho de que el mayor porcentaje del protestantismo nacional está compuesto en una proporción mayoritaria por el pentecostalismo y éste —a diferencia del pentecostalismo en el resto del mundo— además de su carácter preponderantemente urbano, es de carácter popular.

Como dice Hollenweger: "Hay indicios para presumir que la situación en América Latina es completamente distinta. Los pastores pentecostales latinoamericanos son no sólo líderes de iglesias del proletariado, sino también se originan en esa capa social. El predicador pentecostal se diferencia no sólo de sus colegas estadounidenses o europeos, sino también de los demás pastores de las demás iglesias protestantes latinoamericanas" (Hollenweger, 1976: 463).

Los pentecostales son entre el 50 y el 70% de los protestantes brasileños y entre el 80% y el 95% de los protestantes en Chile. En todo caso cabe destacar el enorme radio de influencia alcanzado por estas iglesias y congregaciones de acentuado celo misionero. Ciertos autores plantean que el número de miembros activos debe ser multiplicado por una cifra que va de 2 a 5 dado el número de simpatizantes por miembro activo contabilizado (Kloppenburg, 1978).

En general, es posible afirmar que este movimiento religioso en las clases populares latinoamericanas crece en la misma medida que la sociedad se desarrolla y se van experimentando las tensiones del explosivo crecimiento urbano, la industria, el comercio y las nuevas tecnologías y medios masivos de comunicación. Esta nueva forma de religión popular nace principalmente en las ciudades, pero también como respuesta de sectores campesinos marginalizados de dichos procesos. Como afirma Rodrigues Brandão, "que el pentecostalismo presenta hoy en todo el continente un notable

sentido de adaptación a sujetos de las clases populares —blancos, negros e indígenas—, a la ciudad y a la vida urbana periférica, así como a la propia estructura de las relaciones sociales examinada por la lógica actual de la orientación de los cambios regidos por el capitalismo, parece algo fuera de dudas" (Rodrigues Brandão, 1987: 81).

Las iglesias pentecostales mexicanas, aun cuando también se originan desde 1910 en adelante, su expansión no es tan sorprendente, al igual que en Perú y Colombia y como en los casos brasileño y chileno. Las iglesias pentecostales mexicanas se vanaglorian de ser "mexicanas", pero mantienen mayores lazos con iglesias pentecostales en EE.UU. Las iglesias de Brasil y Chile, por regla general, son mucho más autónomas y su carácter "nacional" es más acentuado. Tanto en México, como en ciertas zonas rurales de Colombia, Perú, Ecuador, Chile, Bolivia, Guatemala, Nicaragua, Panamá, el pentecostalismo arraiga en comunidades muy marginales y de fuerte composición indígena.

La considerable expansión del movimiento evangélico y pentecostal de Guatemala, una de las naciones con mayor proporción indígena de Mesoamérica, es sintomático y coincide con los casos relatados anteriormente. Lo que sucede es que tanto para el proletariado o subproletariado marginalizado en los grandes centros urbanos, como para los grupos indígenas aislados y marginados de las culturas dominantes, se producen condiciones sociológicas similares que los predisponen a buscar una salvación extramundana que encuentran en el mensaje de redención pentecostal y en cultos evangélicos fundamentalistas. En este sentido, la urbanización actúa como un factor condicionante que abre una posibilidad, pero que debe conjugarse con una serie de otros factores para llegar a cristalizar en el surgimiento o difusión de este tipo de religiones populares pentecostales. En ambos casos el sistema capitalista actúa como detonante de situaciones de explotación y marginación que incrementan la angustia y la incertidumbre frente a la cual —entre los indígenas y los grupos urbano-marginales— el pentecostalismo con su mensaje de reavivamiento religioso confiere sentido y esperanza alimentando de afecto, espíritu, frater-

nidad y euforia religiosa la monótona vida del oprimido por el sistema.

En general, las iglesias históricas nunca tuvieron mayor influencia que la del grupo de inmigrantes extranjeros, por lo que no llegaron a influir masivamente en los sectores populares. En la prensa y en la sociedad las obras eclesiásticas protestantes pasaban por respetables. En verdad se presentaban con una prédica bastante anticatólica y proponían un espíritu individualista anglosajón, siendo el símbolo de la sociedad progresista y de los avances del capitalismo en los países centrales de los cuales recibían todo el apoyo y el esplendor de una cultura que el criollo veía como superior, pero extranjera, preferentemente "gringa". No es extraño, entonces, que la fe protestante no prendiera en las masas católicas, acostumbradas a un modo de vida más colectivo y a una religiosidad tradicional más ritual y simbólica que ascética. Las congregaciones pentecostales, en cambio, representaban pequeñas comunidades donde los proletarios o campesinos en proceso de urbanización, sometidos a toda clase de miserias e incertidumbres encontraban un espacio simbólico de *salvación* del mundo percibido como una amenaza: el mundo del pecado.

Así como el pentecostalismo en el seno de la comunidad negra de los EE.UU. se convirtió en una nueva fuerza de protesta contra la segregación racial (Hollenweger, 1976; Williams, 1980), el pentecostalismo de las clases urbanas populares de Brasil, México y Chile, fue también un arma simbólica contra el orden oligárquico. Su inicio en las primeras décadas del siglo XX consistió en una forma de adaptación a las cambiantes condiciones de la vida urbano-popular, presentando ciertos rasgos de protesta implícita contra las condiciones de miseria y opresión en que vivían los nuevos contingentes de obreros y subproletarios. La mayor dinámica ofrecida por la congregación pentecostal al obrero, obligado a emigrar para buscar trabajo, aventajaba a la pastoral inmovilista y territorialista de la parroquia tradicional católica. El propio vacío dejado por la Iglesia católica en su atención pastoral (Kloppenburg, 1978) fue rápidamente copado por las iglesias evangélicas.

La pregunta por la función social de este nuevo tipo de religión popular nos lleva a recordar el proceso inevitable de la rutinización del carisma predicho por Weber, y la consecuente institucionalización de la secta en Iglesia. Así se va perdiendo el carácter inicial de protesta religiosa y comienza el acomodo al mundo que simbólicamente se rechaza como pecador. Se busca el apoyo del Estado frente a las persecuciones del catolicismo y al escepticismo de la misma sociedad civil y política que durante los primeros años no vieron con buenos ojos a este movimiento pentecostal que amenazaba el predominio del catolicismo en el pueblo, subvertía simbólicamente la fe protestante de las capas burguesas e impugnaba explícitamente la cultura dominante. El proceso de acomodo institucional de estas iglesias significa su legalización y oficialización en el marco de un pluralismo religioso reconocido por las Constituciones de este siglo y una posición apolítica de las iglesias. Este apoliticismo puede conducir a excesos de alienación, como es el caso de las iglesias pentecostales más importantes de Chile que, renegando de su origen popular-nacional, se convirtieron en fieles defensoras y legitimadoras del gobierno militar de Pinochet. Con ello ocupan una función supletoria de legitimación religiosa del Estado-nación en circunstancias en que la Iglesia católica se distancia del Estado de Seguridad Nacional y lo critica por la violación de los derechos humanos (Lagos 1983, 1988; Lagos y Chacón, 1986).

La función alienante de ciertas formas pentecostales ha sido subrayada como tendencia por Lalive en su libro *El refugio de las masas* (1968). En el caso brasileño el pentecostalismo también ha sido objeto de un análisis semejante que, en términos comparativos con el proceso evolutivo de las CEBs (comunidades eclesiales de base católicas) queda con mediana claridad la divergencia de las dos posturas religiosas (Rolim, 1980). En tanto la experiencia de renovación religiosa de las CEBs determina una toma progresiva de conciencia social, la alternativa pentecostal trabaja sobre la base del círculo de las frustraciones del neoconverso —sometido a las condiciones conflictuales de la urbanización— y le encierra en un círculo mítico de una religión protectora ofreciéndole en el plano mágico-religioso las oportunidades que no encuentra en la socie-

dad. Al reproducir una ideología del respeto a la autoridad legitimada teológicamente y un sentido de "huelga social", por considerar el compromiso social como mundano y pecaminoso, el pentecostalismo cumple la doble función de legitimar la reproducción de la estructura tradicional interna a la congregación y de legitimar el orden social existente.

Una extensa investigación realizada en Concepción y Talcahuano (Lalive y Zylberberg, 1973) una zona altamente urbanizada e industrializada de Chile hacia fines de los años 60 revela que, efectivamente, son los miembros de congregaciones pentecostales y, en general, los evangélicos los que, siendo mayoritarios entre las capas subproletarias, se muestran más conservadores en sus opciones sociales y políticas. A fines de la década de los ochenta esta conclusión sigue siendo válida para los pentecostales brasileños (Rolim, 1989). Con todo, hay variados casos en los cuales, si bien el dualismo de la teología pentecostal arrastra a la abstención en materia sociopolítica, de hecho esa participación en la esfera religiosa no exime al individuo para tener una opinión política favorable al cambio. H. Tennekes comprobó que si bien los pentecostales chilenos se interesan menos que el común de la gente por la sociedad, votan como la media de la población e incluso un porcentaje elevado votaba por colectividades marxistas (Tennekes, 1985). Hay otras iglesias pentecostales en Chile, Cuba o en el Brasil —como "O Brasil para Cristo"— que dan testimonio de que la dicotomía entre lo material y lo espiritual, entre la Iglesia y el Mundo, no necesariamente es radical y excluyente y que lo material (compromiso social y político) puede asumir un rol activo en la teología pentecostal, pero estas iglesias representan una minoría (Damen, 1989). Con todo, hay en el pentecostalismo, mirado desde el punto de vista de sus funciones y significaciones sociales, en el marco de las culturas populares marginalizadas, rasgos liberadores cuya evaluación serán objeto de reflexiones en el capítulo nueve.

Lo ocurrido en otros países donde el incremento del protestantismo ha sido mucho más rápido a partir de la década de 1950-60, especialmente en los países andinos y centroamericanos, se explica en buena medida porque sus procesos de urbanización y modernización han sido más tar-

díos. Al penetrar el proceso capitalista modernizante en sociedades atrasadas lo hace dislocando las relaciones tradicionales, lo que genera tensiones sociales y culturales, especialmente en aquellas subculturas más tradicionales con predominante composición indígena. La respuesta a esa nueva situación en el plano cultural y religioso opera no sin conflictos y al vacío de los códigos y pautas culturales tradicionales suceden diversas alternativas. Allí el pentecostalismo constituye una oferta de salvación muy asertiva, a lo que se une su atractivo carismático y empático con la subcultura tradicional. Ello explicaría, como factor condicionante, el auge de los grupos pentecostales y de ciertos grupos sectarios entre poblaciones indígenas ubicadas en regiones rurales apartadas de los centros urbanos. También se ha dado el crecimiento protestante urbano-popular, pero la dirección característica del proceso más bien ha ido en un sentido diverso a los países con urbanización e industrialización más temprana.

Sin embargo, otra variable importante para explicar el auge más reciente de los pentecostalismos populares en los países andinos y centroamericanos tiene que ver con las políticas explícitas de penetración del protestantismo, de origen norteamericano, en el otrora "campo virgen y reservado" del catolicismo latinoamericano. Aprovechándose de la evaluación político-ideológica que la administración norteamericana ha tenido desde la década de 1960 acerca de las renovaciones en el campo católico (Ezcurra, 1982), las actividades misioneras, con utilización incluso de sofisticados medios de comunicación y penetración religiosa, han sido intensas, permeando el campo con una diversidad de "ofertas religiosas" (por ejemplo, las iglesias "electrónicas", el Teleevangelismo de predicadores como Billy Graham, Jimmy Swaggart, Rex Humbard, el Instituto Lingüístico de Verano en Bolivia y Ecuador, las sectas evangelistas de Guatemala y otros países centroamericanos. Aquí debería incluirse también a otro tipo de expresiones sectarias entre las que se cuentan los adventistas, mormones y testigos de Jehová, más próximos a un tipo Iglesia y las más fanáticas como la Iglesia de la Unificación [Moon], los Niños de Dios, Jim Jones y otras). La com-

petencia por las masas, especialmente populares, ha sido entonces desde esos grupos protestantes-misioneros muy intensa y la han llevado adelante con una energía y agresividad muy notable, lo que les ha valido ser motejados, entre otras cosas, de ser el "brazo religioso" de la CIA, el instrumento de la penetración del imperialismo norteamericano en la región.

Sin duda, estas estrategias de penetración agresiva de los nuevos grupos y sectas religiosas evangelistas y/o semicristianas han encontrado un suelo abonado, especialmente en los sectores populares. Entre otras razones, debido a la crisis provocada en sus marcos culturales a raíz de los cambios estructurales y a la miseria, represión, violencia y falta de participación social de las décadas de los 60 al 80. También porque estos nuevos grupos y sectas religiosas engarzan en forma bastante adecuada con el tipo de búsqueda religiosa del pueblo según sus propios marcos simbólico-culturales, su estilo de pensamiento, prácticas y creencias sincrético-religiosas.

Además, en un contexto político como el centroamericano, en la medida en que se acentúan las tendencias autoritarias del Estado cuestionadas por la Iglesia católica, crecen las tensiones interinstitucionales y la competencia por el control de la sociedad civil, la difusión de la religión popular protestante puede, entonces, interpretarse asimismo como una fractura de la sociedad civil "en provecho de una relación de clientela entre sociedad religiosa disidente y Estado-patrón en un contexto de crisis del campo social centroamericano" (Bastián, 1990).

Nuevos cultos afroamericanos

En las regiones de América Latina donde la economía colonial utilizó abundante mano de obra esclava, elementos culturales de origen africano permean la cultura y la religión de las clases subalternas. Con todo, no hubo ningún país latinoamericano exento de la presencia de población de origen africano, por ínfima que ésta haya sido. En la mayoría de los casos, cuando no se usó mano de obra esclava para la gran pro-

ducción, al menos el uso de esclavas y esclavos para el servicio doméstico fue regla general en las grandes familias aristocráticas de la colonia. Lo cierto es que el significativo aporte demográfico, social y cultural del así llamado "negro" (término despectivo para la cultura dominante) se aprecia con mayor intensidad allí donde la economía de plantación y las condiciones geográficas y climáticas posibilitaron el uso extensivo de la mano de obra esclava traída compulsivamente al Nuevo Mundo desde las costas africanas (Verbeek, 1976: 9-40). Sin embargo, la cultura oficial, al privilegiar etnocéntricamente a Occidente, tiende sistemáticamente a reproducir los prejuicios raciales al punto que "en muchos países y regiones, el negro de carne y hueso se ha convertido en humo" (Triana, 1987: 3). La presencia del negro en las diversas regiones y países del continente es por cierto diversificada[6]. En varias regiones subsisten enclaves de negros casi puros, muchos de ellos provenientes de los cimarrones que reaccionaron contra la esclavitud y se mantuvieron libres. En las Antillas constituyen el elemento demográfico primordial; en México y Centroamérica abundan los *garífunas*, producto del mestizaje de negros con diferentes grupos indígenas; Brasil tiene una proporción importante de población de origen negro y abundan los mulatos; en países como Colombia, Venezuela y Panamá, el negro se va diluyendo poco a poco por razón del mulataje; en países como Bolivia, Guatemala, Paraguay, Uruguay, Argentina y Chile el negro tiene una importancia mínima frente al predominio de otras influencias culturales indígenas o de la oleada de inmigrantes europeos del siglo XIX y XX.

Es reconocida la relevancia que tiene la religiosidad en el espíritu tradicional africano. Los antropólogos establecen que "toda su cultura está como saturada de lo religioso" (Arboleda, 1986: 15). Claro que, siendo la religiosidad del afroamericano "un sello característico", resulta difícil de comprender para los misioneros cristianos cuando la comparan con la ética y la religiosidad europeizante.

Actualmente en las expresiones religiosas-populares in-

6. Bastide (1973; 1982), Depestre (1982), Dussel (1982) y Triana (1987).

cluso del "catolicismo popular" —de naciones como Brasil, Haití, Cuba, Puerto Rico, República Dominicana, Venezuela, Colombia, Panamá— se observan elementos de origen africano. En los países anglófonos del Caribe, Antillas y América del Sur, los cuales se caracterizan por un porcentaje mucho más elevado de población negra o mulata, un fenómeno semejante ocurre aunque sobre la base del predominio protestante. En muchos casos el aporte mítico-ritual, arcaico africano da origen a cultos sincréticos que integran rasgos católicos iberolusitanos e incluso componentes indígenas en una nueva síntesis. Se trata de sistemas religiosos complejos. Muchos de sus adeptos hacen cuestión de ser "buenos católicos". Así como la mayoría del pueblo haitiano que está bautizado y piensa que tiene que estarlo para asistir al vudú, sin considerar esta cuestión como contradicción, los afrobrasileños e incluso poblaciones que nada tienen de africano en sus venas:

> "Frecuentan los sacramentos y mandan rezar misas en honor a sus *orixás*, a sus espíritus. A causa de la desaprobación de la Iglesia oficial ocultan su adhesión a estos cultos" (Süess, 1979: 93).

Tomando en consideración el origen esclavista de la población negra y mulata y los prejuicios de clase y racistas de la cultura dominante, no resulta extraño que, en términos generales, esta población latinoamericana corresponda a segmentos importantes de las clases populares, rurales o urbanas, de estas sociedades. El folclor y cultura popular, en la música, en el lenguaje, en las creencias y rituales, vía contacto cultural (estimulado por la integración racial en el caso de los mulatos) han recibido el influjo de aportes de origen africano.

En América Latina ya no sobreviven las religiones africanas. Estas subsisten en forma latente, aunque deformadas y empobrecidas, o bien han pasado a integrar expresiones religiosas católicas, incluso protestantes, surgidas por las nuevas condiciones del proceso de cambios de la sociedad tradicional a la sociedad urbano-moderno-industrial (Bastide, 1982). Se revitalizan rasgos de esas religiones negras y nacen así nue-

vos cultos afroamericanos, conservando elementos atávicos, pero en una síntesis totalmente autóctona y original.

Las expresiones creativas más interesantes son el vudú haitiano, la santería cubana y portorriqueña, el candomblé en el nordeste brasileño, los rastafari en Jamaica, la umbanda brasileña, el culto a María Lionza en Venezuela, entre otras. Hay una creencia difundida en un Ser Supremo, preexistente y creador, pero le acompañan en el panteón un sinnúmero de "espíritus" (que reciben denominaciones diversas, loas, orixás, etc.). Estos espíritus y muchas veces los espíritus de los muertos son los mediadores a través de los cuales se manifiesta la voluntad de los poderes sagrados. A estos espíritus —comúnmente nombrados como santos católicos— es preciso ofrecerles sacrificios, rendirles culto para obtener su venia, su perdón y su protección. Sus creencias en espíritus, deidades, santos, visiones, trances, posesiones, bailes rituales, normas de vida, congregaciones, etc., mezclan sincréticamente lo africano con lo católico y hasta lo protestante, con el espiritismo, las supersticiones y la magia.

El ritual afroamericano tiene bastante de fiesta, como lo ha hecho notar Duvignaud (Duvignaud, 1973). En el candomblé brasileño, como en tantas fiestas populares, este autor plantea que lo que se pretende es multiplicar las emociones posibles mediante la invención de figuras imaginarias. El histerismo e incluso la paranoia que se le reprocha a los rituales afroamericanos no sería tal, sino otra forma de comprender lo que es lo "verdadero" y lo "falso" por parte de una cultura cuyas convenciones no son las de una sociedad formalizada y racionalista como la burguesa. Los actores del candomblé si bien saben lo que es la razón y el buen sentido hacen caso omiso de ello cuando entran en sus trances y posesiones. De hecho pensamos que los cultos afroamericanos son otra forma de comunicación con el mundo exterior que guarda poca vinculación con los medios comunicacionales propios de las formas estereotipadas de exteriorización de la cultura oficial.

Los rituales mágico-religiosos de los cultos afroamericanos están inspirados en la atracción-repulsión característica de "lo Santo" (R. Otto) por lo que se puede afirmar que los senti-

mientos predominantes y motivadores son, el temor, de una parte, y el agradecimiento, por otra. Sus motivaciones son ciertamente de orden práctico, del tipo *do-ut-des* e imprecatorios, para protegerse o salvarse de los males causados por los espíritus o los muertos, las enfermedades, la enemistad, de allí que se les compare a los cultos animistas donde los espíritus dominan las fuerzas de la naturaleza que los humanos aceptan sin reacción. Pero dado el espíritu del afroamericano particularmente sensible al agradecimiento hay que agradecer a los espíritus y a los muertos a fin de garantizar la reproducción de la armonía que es armonía con la naturaleza y con el grupo, solidaridad con la comunidad y contribución a su estabilidad e identidad. No agradecer a los espíritus es romper esa armonía, es algo malo y exponerse a recibir castigos (Hurbon, 1972: 147-158).

Todo esto puede atribuirse a la permanencia encubierta de tradiciones religiosas africanas (tales como los bailes sagrados bantúes, o los ritos del Dahomey) como el folclor negro que surge en la plantación americana (tales como la leyenda de "pai Joao", que engaña a su señor, a través de los cuales el negro afirma su identidad y protesta burlescamente contra el dominador) y a la interacción dialéctica con la religión oficial y la cultura dominante. A veces se hace uso de una mayor plasticidad, privilegiando ciertos mecanismos dentro de los cuales destaca el que ciertos antropólogos denominan "aculturación antagonista" (Martín, 1986:161). Mediante este proceso la cultura dominada adopta los aspectos externos (los significantes) de la cultura y la religión dominante, pero no así los fines o significados de ésta. Así, por ejemplo, en todos los cultos afroamericanos se da un uso extendido de los santos y devociones católicos, pero dentro de un contexto significativo y ritual que encubre creencias en deidades africanas. Por ejemplo, Batalá o Shangó será Santa Bárbara en Bahía y en Cuba, en tanto que será Santa Ana en Haití. Obatala será la Virgen de las Mercedes o el Santísimo Sacramento en Cuba; Legba, San Antonio en Haití; Yemanå será la Virgen María, Nuestra Señora de la Concepción en Río de Janeiro, Nuestra Señora del Rosario en Bahía y la Virgen de Regla en Cuba. Osun será la Virgen María en Brasil, la Virgen de la Caridad

del Cobre en Cuba; Esu será el diablo en Brasil, etc. (Herskovits, 1937).

Los cultos afroamericanos no son exclusivamente urbanos y del presente siglo. Sin embargo, en varios casos ciertos cultos corresponden a formas culturales y religiosas cuyo origen es una respuesta a los procesos de urbanización del capitalismo latinoamericano. En todo caso no puede comprenderse su rápida expansión a partir de 1930 en los países con influencia negra o mulata, sino en paralelo al incremento en el ritmo de la "urbanización" sociocultural de vastas masas de trabajadores.

En Brasil, las expresiones de religiones afro-brasileñas, en especial el candomblé ya eran corrientes en el seno de las clases populares y sincretismos afro-kardecistas ocurrieron con frecuencia en diversos núcleos urbanos hacia fines del siglo XIX. En diversos barrios populares y "favelas" de Río, Sao Paulo y otras ciudades se desarrollaron, a principios de siglo, diversos centros de "macumba". En dichos centros se desarrolla un ritual mágico afro-americano que integra divinidades indígenas que resultan simbólicamente eficaces para curar y sanar dolencias; con su dramatismo estimulante estos cultos atraerán a bastante gente, sobre todo negros y mulatos. Creen en espíritus diabólicos (exus) y sacrifican animales en un ambiente marcado por el lenguaje popular, la bebida y lo que la cultura dominante critica como "excesos vulgares".

Hacia principios de la década de 1920, a Zelio Morales se le revela la misión especial de fundar una nueva religión llamada Umbanda. Así queda fundado el primer centro umbandista de Niteroi, Río de Janeiro. A partir de allí se produce una rápida expansión en sectores medios y populares urbanos desde 1925 en adelante. El proyecto no consiste en prolongar los cultos africanos sino "desafricanizar" los aportes de la macumba y alejarse de los rituales estáticos e insípidos de los kardecistas, fundando una religión "nacional", incorporando elementos del catolicismo. En relación al origen y significado sociológico de la umbanda, Bastide (1982: 69-70) afirma que es resultado de la proletarización del negro en la ciudad, confrontado al rechazo de los blancos de clase media.

El nuevo espiritismo es producto de la lucha entre la pequeña burguesía (kardecismo) y el proletariado naciente (creciente capacitación de los negros) en la antigua perspectiva religiosa; su reclutamiento entre los blancos pobres y entre los obreros de color es la expresión de la formación multirracial de este nuevo proletariado urbano. Para Brown (Brown *et al.*, 1985: 10ss) en cambio, la umbanda refleja una suerte de alianza simbólica entre las clases medias y las populares urbanas que gestan una ideología nacionalista en el contexto del ascenso del populismo de Vargas (1930-1945). Integra símbolos católicos, africanos e indígenas brasileños, reuniendo todos los ingredientes de una identidad nacional brasileña, en el sentido que le da Gilberto Freyre.

Un caso semejante se nos presenta en el culto a María Lionza, en Venezuela. Aunque menos extendido, su peculiar sincretismo indica que estamos aquí también frente a un caso que simboliza una cultura nacional, en este caso la venezolana, con todos sus ingredientes y a veces contradicciones[7].

En el caso brasileño, a pesar de las fuertes presiones que se ejercen sobre la umbanda, el Estado y la Iglesia católica —que ven amenazada su hegemonía sobre las clases urbanas emergentes— esta nueva religión urbana tiene un crecimiento asombroso a partir de 1930 (Kloppenburg, 1980).

El carácter popular del nuevo culto es cuestionado por las expresiones religiosas que corresponden a clases medias y altas, catolicismo, protestantismo y espiritismo. Rechazan sus "deformaciones" supersticiosas y fetichistas y se critica su oposición al progreso. Se difunde el prejuicio de ser una "religión de ignorantes" a través del sistema educacional y su ideología secularizante. Amenazados y aislados, en el campo religioso, y por la cultura de consumo y secularizante, los umbandistas, de origen popular preferentemente, buscan refugio simbólico en sus cultos de posesión. Allí recuperan el equilibrio sicológico y una identidad colectiva, necesarios para enfrentar las adversas condiciones de miseria, marginalización y opresión. Sin embargo, su estrategia de resistencia sólo se da en el plano simbólico puesto que son los primeros en la

7. Martín (1986), Pollak-Eltz (1974) y Sosa *et al.* (1973).

defensa del orden constitucional vigente y en el apoyo de candidaturas políticas —independientemente del signo político— con tal de ganar así espacios favorables que les posibilite reproducirse como religión popular urbana de los oprimidos.

En los procesos de integración-negociación se utilizan los mecanismos tradicionales del paternalismo y el asistencialismo característicos de la cultura latinoamericana. Estos mecanismos son ampliamente usados al interior de los "terreiros" (locales de umbanda) en la relación entre el *pai de santos* y la *mai de santos* y sus prosélitos. Pero también son utilizados en la relación entre cada terreiro y la Federación Umbandista y entre ésta y las autoridades civiles[8].

A partir de los años 50 hay una mayor apertura de la sociedad a la umbanda y miles de centros y varias Federaciones se legalizan. Aumenta el acceso a los medios de comunicación: surgen programas de radio y periódicos propios, diversas actividades establecen a la umbanda como una opción religiosa legitimada socialmente en el contexto de las ciudades del centro-sur brasileño. La umbanda como opción en el campo religioso continúa creciendo y en la década del 90 su importancia cultural e incluso política no puede ser soslayada.

LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA EN SU CONTEXTO SOCIOLÓGICO

Se observa que la tendencia a la pluralización del campo religioso latinoamericano se da con mayor claridad a medida que se desciende en la jerarquía de la estratificación social. Ella nos revela que América Latina y el Caribe ya no pueden

8. No se trata, sin embargo, de una simple manipulación por parte de los partidos hacia el pueblo umbandista como "masa de maniobras" electoralistas. Como lo plantea Pechman (Seiblitz, 1985), no hay una relación asimétrica en la cual los partidos sacan provecho de los umbandistas. "En verdad éstos también sacan provecho de la situación. Así como la religión sirve a la política, ésta también sirve a la religión, sea como forma de garantizar un espacio institucional para sus demandas, sea como para dar respaldo a eventuales ambiciones políticas individuales" (Seiblitz, 1985: 42).

verse como si fuera un continente homogéneo desde el punto de vista de su identificación religiosa. Si bien es cierto, el catolicismo continuará siendo mayoritario, no es menos cierto que habrá un incremento de nuevas respuestas religiosas de las clases y grupos populares y medios; movimiento acentuado y facilitado por los mismos procesos de modernización capitalista. Estas nuevas alternativas que se abren en el abanico del campo simbólico-religioso son todas, cual más cual menos, modalidades de disidencia del campo católico: o bien se trata del protestantismo, principalmente pentecostal en grupos populares y marginalizados; o bien se trata de la gran variedad de alternativas de las religiones sincréticas cristiano-afroamericanas.

Ahora bien, sociológicamente hablando, ¿qué factores explicarían la fascinación que ejercen estas nuevas religiones en las masas populares urbanas? Obviamente la respuesta no puede ser simple, ya que tenemos que reconocer la multideterminación y, al mismo tiempo, la autonomía relativa, la polifuncionalidad y especificidad semiótica de los fenómenos religiosos (Parker, 1986) en los procesos sociales latinoamericanos. Sin embargo, resulta necesario retomar aquí una tesis bastante difundida acerca del incremento de las denominaciones protestantes que tiene su origen en los estudios realizados por Richard Niebhur en los EE.UU. (Niebhur, 1954). La tesis de este autor afirma que en el origen de ciertas expresiones religiosas habría una situación de desposesión económica. Sobre todo las organizaciones religiosas del tipo "secta" (en sentido sociológico) nacerían como consecuencia de la deprivación en que se encuentran grupos económicamente dominados.

Los datos y procesos observados en el campo religioso popular latinoamericano indican que la tesis de Niebhur debe aceptarse pero sujeta a revisiones que la despojen del determinismo que la amenaza.

En efecto, como hemos visto, el pentecostalismo y los cultos afroamericanos nacen y se desarrollan principalmente en sectores populares marginalizados, parcialmente integrados al mercado de trabajo, con menores recursos y *status* socioeconómico. Se trata de sectores que en muchas ciudades

conforman las masas de subproletarios, desocupados o subocupados del mercado informal, sectores populares urbanos que en este punto comparten una situación de clase semejante con ciertos grupos campesinos, principalmente de indígenas, en los cuales también tienden a verse incrementados los cultos pentecostales. Estos grupos con menores grados de escolarización y mayor desarrollo de sus rasgos populares tradicionales, como lo ha mostrado Lalive a propósito de los pentecostales chilenos cuando establece que en la vida de la comunidad pentecostal tienden a reproducirse vínculos sociales que reproducen en la ciudad los viejos vínculos que ligaban al patrón con el campesino en la hacienda tradicional (Lalive, 1968). Por su menor capacitación, son por lo general sectores que viven en condiciones acentuadas de miseria, que han caído en el vicio, la delincuencia o la prostitución y despreciados y perseguidos por la policía y la cultura oficial encuentran en la congregación pentecostal o en el culto umbandista un espacio donde rehacer su vida, donde renacer a una vida sana, libre de los vicios y de los males (de los malos espíritus) que abundan en la pecaminosa ciudad. Al rechazo del mundo del converso pentecostal que busca la "sanación" de los vicios, pecados, enfermedades y dolencias en este mundo, corresponde la liberación mágico-religiosa de los espíritus del mal, por medio de los rituales y danzas de los cultos afroamericanos. No hay tanto una voluntad de ascenso social, aun cuando la consecuencia observable de la participación en el culto sea una elevación del *status*, cuanto una voluntad de abandono de una situación de marginalidad pero por medio de una toma de distancia de la cultura oficial vía la disidencia religiosa hacia las vertientes no católicas: evangélicos y especialmente pentecostales y cultos afroamericanos. Aquí la religión cumple una función muy clara en la estrategia simbólica de sobrevivencia que, junto con la mayor importancia de rituales supersticiosos y mágico-religiosos de protección simbólica, contribuyen a que efectivamente el sujeto abandone su *status* de marginación sociocultural, se incorpore a una sociedad alternativa (de corte religioso) y por la vía simbólica, generalmente real, ascienda en el *status* social.

Los cultos pentecostales y afroamericanos tienen muchas

diferencias en cuanto a sus creencias, doctrinas, tradiciones y liturgias, pero comparten ambos una característica común: la centralidad de la expresión corporal en el culto. Hay en ellos una ritualidad corporal, expresiva, festiva, del canto y de las posesiones (por el Espíritu Santo, por los "espíritus"), mediática donde lo sagrado se corporaliza por medio del ritmo y el éxtasis, sesiones catárticas que sobrecogen desde la más externa sensibilidad hasta llegar al trance misterioso, atracción al mismo tiempo que miedo y reverencia de estos "poderes" que vivamente se encarnan en el aquí y el ahora de la existencia. El culto carismático y el culto afroespiritista son terapia y, al mismo tiempo, desahogo, reconstitución de identidad a partir de la codificación antidisciplinaria de la expresividad corpórea, restitución de energía vital en medio del ahogo cotidiano de la miseria y el tráfago de la vida citadina en la periferia de las megalópolis. Como hemos dicho, a propósito del carácter festivo de la religión popular, es momento de reconstitución del sentido en un espacio de anomia relativa, momento de efervescencia colectiva. Esta expresividad propia de la ritualidad popular es la que ahoga la formalización romana de la liturgia católica y la que a menudo encuentra el converso en el templo pentecostal o en el terreiro de umbanda.

Es entre los sectores populares más marginalizados que primordialmente acontece una suerte de revitalización religiosa originada en un movimiento inicial de disidencia religiosa del catolicismo original. El crecimiento de los evangélicos, las sectas, los cultos afroamericanos e, incluso, los "creyentes sin religión" en algunos lugares urbanos, podría deberse a este tipo de proceso más bien originado en las *prácticas sociales* cotidianas e históricas diferenciadas de esos grupos que a influencias mecánicas de procesos de modernización estructural.

Es efectivo, como afirma Niebhur, que en sectores socialmente menos favorecidos tienden a generarse organizaciones religiosas del tipo "secta" (que en este caso son pentecostales y cultos afroamericanos). Pero ello no siempre corresponde a una situación de deprivación material, sino que, además, debe entenderse en el contexto de la búsqueda de una "salvación" o "salida" simbólica a una situación generalizada de depri-

vación social y moral. Cuando el pentecostal sale del templo, sale transformado, alegre, aliviado de su agobio, con más fuerza y ánimo para soportar la vida diaria con sus problemas y su miseria. La liturgia y el culto católico (y mucho más el evangélico histórico) por la frialdad y formalismo de su liturgia y de sus expresiones, entre otras razones, no estaría satisfaciendo la necesidad de las masas más pobres que recurrirían a los cultos carismático-pentecostales en los cuales, junto con encontrar un espacio para su expresividad simbólico-corporal, encontrarían en la comunidad real un apoyo afectivo y moral que está más allá de consideraciones doctrinales o teológicas sobre el sentido de Dios, de la vida y de la historia.

La pluralización del campo religioso que hemos analizado se ha centrado en las dos grandes manifestaciones "disidentes" del catolicismo en clases o grupos populares, el pentecostalismo y los cultos afroamericanos. Pero las tendencias al incremento de alternativas religiosas, como hemos visto, se da también por otros conductos y ello merece, aunque en forma somera, una consideración.

En relación a las otras alternativas podemos afirmar que adoptan variadas direcciones. De hecho, cuando los nuevos grupos sectarios, o las nuevas corrientes culturales que no guardan ninguna continuidad con las tradiciones cristianas latinoamericanas, penetran en las culturas populares e indígenas, lo hacen al costo de destruir las tradiciones autóctonas e implantando un sentido de identidad antagónico con el sentir y el pensamiento popular auténtico.

—En sectores más escolarizados, sobre todo en algunas ciudades de ciertos países relativamente más "modernizados", crece la alternativa de creyentes pero con opciones religiosas mucho más privatizadas en un marco general de referencia cristiano, los "creyentes sin-religión" que incluye a los creyentes nominales, desafiliados de las iglesias, y los "no-creyentes" que, según las investigaciones realizadas son en verdad "creyentes a su manera".

—Los nuevos movimientos religiosos pseudo-cristianos, tipo mormones, testigos de Jehová, adventistas, tienen cierta capacidad de penetración en los grupos populares, pero la evidencia parece mostrar que arraigan con mayor solidez en

ciertos núcleos de clase media, sobre todo en sectores de clase media empobrecida en búsqueda de elevación de sus *status* y de integración alternativa a la sociedad oficial.

—En cuanto a las alternativas de orden espiritista u ocultista, incluyendo a los miembros de las sociedades espiritistas, sean de tipo kardecista o grupos sectarios sincrético-científico-ocultistas (Kloppenburg, 1980) como la Iglesia de la Cientología, los Rosacruces, Magia Negra, ciertos cultos satánicos u otros, o bien alternativas mágico-adivinatorias, aunque "racionalizadas" como la Astrología, la Quiromancia, el Tarot y el I-Ching, entre otras, hay ciertamente un incremento, pero menor en general y, sobre todo, en grupos no-populares más escolarizados.

—En general, también puede observarse un incremento relativo, aunque con mucho menor intensidad, de otras religiones como la musulmana, el judaísmo y el budismo, aunque en clases medias y altas.

—El incremento de las alternativas religiosas se ve reforzado por la innumerable proliferación de sectas de tipo sincrético-orientalista como los Hare Krishna, Misión de la Luz Divina, Fe Baha'i, Niños de Dios, Iglesia de la Unificación (Moon) y otras alternativas filosófico-espirituales como la Antroposofía, la Macrobiótica, la Teosofía, Meditación Trascendental y otras, que prenden en la juventud más instruida y frente a las cuales los grupos populares aparecen refractarios.

—Por último, también crecen los ateos, incluyendo aquí a los agnósticos, incrédulos y a los que lo son por filosofía. Como hemos dicho, el ateísmo no es un fenómeno popular. Lo que merece ser destacado es que la tendencia al incremento del ateísmo no es acentuada, en general, y donde lo es, bajo el recurso del indeferentismo, coincide con la expansión de una forma de contracultura juvenil o estudiantil a la cultura dominante, hegemónicamente católica.

Claramente estas últimas alternativas, las corrientes espiritistas, fuertes sobre todo en Brasil, así como los cultos orientalistas y las religiones universales de origen asiático que se expanden con mayor o menor intensidad por todo el continente, reflejan un incremento de lo que se ha llamado la

"seducción del espíritu" (Bingemer, 1990: 37 ss). Los diversos centros, asociaciones, cursos, eventos e iniciativas, como el Yoga, la Acupuntura, el Naturismo, la Meditación, la carta astral y el Taoísmo, entre varios, inspirados por esas nuevas corrientes parecen darse preponderantemente en ciertos grupos de clases medias y en segmentos más escolarizados de la población, especialmente jóvenes. De acuerdo a un reciente estudio brasileño (Gibson, 1989), podría situarse a las diversas filosofías, religiones y ciencias de inspiración oriental en un *continuum* racional-irracional (siguiendo a Weber y Berger) desde el movimiento *Seicho-no-Iê*, de fuerte misticismo y teodicea de la trascendencia de sí mismo, pasando por el movimiento macrobiótico, que está en continuidad con la racionalización más radical del complejo budista *karma-samsara*, la Meditación Trascendental que se presenta como la más innovadora teodicea y del tipo más racional del complejo *karma-samsara*, concluyendo en el Movimiento Holístico que es un movimiento intelectual y científico de crítica a la ciencia occidental, en función de una lectura racionalista de la unidad "hombre-cosmos" inspirada en la filosofía del Taoísmo.

Se trata de la forma que adquieren en Latinoamérica las búsquedas religiosas alternativas que revelan una velada crítica a las iglesias históricas tradicionales que habrían perdido su carácter iniciático y mistérico prevaleciendo su carácter institucional, o comunitario o ético-transformador de la realidad. Son fenómenos semejantes a los observados en los países altamente desarrollados en los cuales esta "nebulosa místico-esotérica" representa una producción original que no guarda relación de continuidad con las religiones clásicas, salvo por ciertos elementos que pide prestados, y que surgen con una lógica mundana, asumiendo los valores individualistas de la cultura post-moderna, teniendo como paradigma la interacción y relación psicológica, más que la mística en un sentido clásico (Champion, 1989). Hay aquí un anhelo de terapias de tipo físico o psicológico, o bien una búsqueda de alternativa a las angustias y tensiones provocadas por la vida moderna. Todo ello hábilmente aprovechado en varios casos por manipuladores, revestidos de lo sagrado, "maestros" o mistagogos, que trabajan sobre la base de esas carencias

afectivas y esa necesidad de catarsis. El campo religioso se ve así transformado en un "supermercado" de ofertas religiosas, donde se multiplican las soluciones para todos los gustos y situaciones existenciales: religiones de espectáculo, de trabajo con el cuerpo, con la psiquis, con la necesidad de trascendencia y de contacto con lo Santo, llegando en varios casos a auténticas mistificaciones y fraudes. En otros casos se trata de verdaderas propuestas de alternativa espiritual que no están en contradicción con los nuevos paradigmas de la ciencia contemporánea pero se oponen a la racionalidad cientificista de la modernidad pre-física cuántica y pre-medicina holística.

En suma, lo que muestra el campo religioso tiene repercusiones en el campo cultural y sociopolítico. Si en el seno de las clases y grupos populares hay un creciente pluralismo religioso, el pluralismo cultural es incluso más acentuado. Sin desconocer ciertos rasgos básicos comunes a la identidad latinoamericana como, por ejemplo, el influjo preponderante y decisivo del cristianismo, en sus más variadas vertientes, es necesario aceptar que América Latina va hacia un pluralismo religioso y cultural creciente. Es este un gran desafío para cualquier empresa de "evangelización de la cultura" como se la propone la Iglesia católica contemporánea, que nada logra desconociendo el fenómeno y alarmándose por el avance del "secularismo". Es también un serio desafío para cualquier visión global o proyecto de integración latinoamericana. Cualquier modelo integrativo no podrá ser ni homogeneizante ni hegemónico. Sólo el reconocimiento de la alteridad religiosa, la asunción de la diversidad y los renovados esfuerzos de cooperación, a partir del reconocimiento de cada identidad particular, familiar, local, regional, nacional, subregional y continental permitirá repensar con realismo las tendencias a la unidad latinoamericana.

La pluralización religiosa se ubica en el mismo vector que los procesos observados en las identificaciones nacionales y en las relaciones internacionales, procesos con los cuales está entrelazada. Hay ahora diversos niveles de cooperación y el mundo va hacia agregados culturales nuevos. La idea de nación, por un lado, y la identificación de clase, por otro, tal como las conocíamos hasta hoy están cambiando. Irrumpen

las etnias y los viejos nacionalismos, así como surgen nuevas identificaciones colectivas. Los pueblos indígenas despiertan y surgen nuevos movimientos sociales: de derechos humanos, de consumidores, ecologistas, de mujeres, de economías solidarias, etc., y nuevas temáticas son reivindicadas por los pueblos con pasión: la calidad de vida, los derechos de las mujeres y de los jóvenes, la salud integral, la convivencia pacífica, el uso humano del tiempo ocioso, etc.

BIBLIOGRAFÍA

Arboleda, José Rafael (1986), *La historia y la antropología del negro en Colombia*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Bastián, Jean Pierre (1986), "Religión popular protestante y comportamiento político en América Central", *Cristianismo y Sociedad*, N° 88, pp. 41-56.

Bastián , Jean Pierre (1990), *Historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México.

Bastide, Roger (1973), *El prójimo y el extraño*, Amorrortu, Buenos Aires.

Bastide, Roger (1982), "Los cultos afroamericanos", en H. Ch. Puech (dir.), *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, Siglo XXI, Madrid, pp. 51-79.

Bingemer, María Clara (1990), "A seduçao do sagrado", *Atualidade em debate*, Caderno 1, Centro Joao XXIII, Río de Janeiro, pp. 37-54.

Brown, Diana; Vilas, María Helena; Negrao, Lísias; Birman, Patricia; Seiblitz, Zelia (1985), *Umbanda e politica*, Marco Zero, Río de Janeiro.

Champion, Françoise (1989), "Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, N° 67-1, pp. 155-169.

Damen, Franz (1989), "El pentecostalismo: algunos rasgos", *Fe y Pueblo*, año III, N° 14, pp. 31-39; 44-49.

Depestre, René (1982), "Participaçao africana nas culturas da América Latina e do Caribe", *Vozes*, N° 7, año 76, pp. 505-516.

Dussel, Enrique (1972), *Historia de la Iglesia en América latina*, Nova Terra, Barcelona.

Dussel, Enrique (1982), "Racismo, América Latina negra e teologia de libertaçao", *Vozes*, N° 7, año 76, pp. 485-504.

Duvignaud, Jean (1973), *Fêtes et civilization*, París.

Ezcurra, Ana María (1982), *La ofensiva neoconservadora,* IEPALA, Madrid.

Gibson, Magnolia (1989), "Recientes teodicéias inspiradas na tradiçao oriental: conservadorismo e ou mudança social", *Religiao e sociedade,* año 83, N° 6, pp. 659-674.

Herskovits, Melville J. (1937), "African gods and catholic saints in new world religious belief", *American Antropologist,* XXXIX, pp. 635-643.

Hollenweger, Walter (1976), *El pentecostalismo, historia y doctrina,* La Aurora, Buenos Aires.

Hurbon, Laennec (1972), *Dieu dans le Vudu Haitien,* Payot, París.

Hurbon, Laennec (1987), "Nuevos movimientos religiosos en el Caribe", *Cristianismo y Sociedad,* XXV/3, N° 93, pp. 37-63.

Irarrázaval, Diego (1978), *Religión del pobre y liberación en Chimbote,* CEP, Lima.

Kloppenburg, Boaventura, (1978), "Movimientos religiosos autónomos en América Latina", *Medellín,* vol. 4, N° 15-16, pp. 456-473.

Kloppenburg, Boaventura, (1980), "Los afro-brasileños y la umbanda", *Medellín,* vol. 6, N° 24, pp. 517-530.

Kudo, Tokihiro (1980) *Práctica religiosa y proyecto histórico II,* CEP, Lima.

Lagos, Humberto (1983) *La función de las minorías religiosas, el caso del protestantismo chileno en el período 1973-1981 del gobierno militar,* Disertación doctoral en Sociología, Universidad Católica de Lovaina, Lovaina la Nueva.

Lagos, Humberto (1988), *Crisis de la esperanza. Religión y autoritarismo en Chile,* PRESOR-LAR, Santiago de Chile.

Lagos, Humberto; Chacón, Arturo (1986), *Religión y proyecto político autoritario,* PRESOR-LAR, Santiago de Chile.

Lalive d'Epinay, Christian (1968), *El refugio de las masas,* Pacífico, Santiago de Chile.

Lalive d'Epinay, Christian (1975) *Religion, dynamique sociale et dépendance,* Mouton, París.

Lalive, Ch. y Zylberberg, J. (1973), "Desarrollo desigual, conciencia de clase y religión", *Cuadernos de la Realidad Nacional,* N° 17, pp. 105-151.

Landim, Lailah (org.) (1989), *Sinais dos tempos. Igrejas e seitas no Brasil,* ISER, Río de Janeiro.

Martín, Gustavo (1986), "Magia, religión y poder (Los cultos afroamericanos)", *Nueva Sociedad,* N° 82, pp. 157-170.

Martínez, Abelino (1989), *Las sectas en Nicaragua, oferta y demanda de salvación,* DEI, Costa Rica.

Medellín, Fernando (1985), "Religiones populares contra la emancipación", *América Indígena,* vol. XLV, N° 4, pp. 625-646.

Naciones Unidas (1990), *Demographic Yearbook*, Departamento de Asuntos Sociales y Económicos, Washington.

Niebhur, Richard (1954), *The social sources of denominationalism*, The World Publishing Co., Nueva York.

Parker, Cristián (1986), *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*, CRSR, Universidad Católica de Lovaina, Lovaina la Nueva.

Pollak-Eltz (1974), "El catolicismo popular en Venezuela", *Mensaje Iberoamericano*, Nº 99, pp. 8-11.

Puech, Henri Ch. (dir.) (1982), *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, Siglo XXI, Madrid.

Rodrigues Brandão, Carlos (1987), "Creencia e identidad: campo religioso y cambio cultural", *Cristianismo y Sociedad*, XXV/3, Nº 93, pp. 65-106.

Rolim, Francisco Cartaxo (1979), "Pentecôtisme et societé au Brésil", *Social Compass*, vol. XXVI, Nº 2-3, pp. 345-372.

Rolim, Francisco Cartaxo (1980) *Religiao e classes populares*, Vozes, Petrópolis, Brasil.

Rolim, Francisco Cartaxo (1989), "A face conservadora do pentecostalismo", *Religiao e Sociedade*, año 83, Nº 6, pp. 645-658.

Saint Martin, Monique de (1984), "Quelque questions a propos du pentecôtisme au Brésil", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Nº 52/53, pp. 111-114.

Seiblitz, Zelia (1985), "Umbanda e potencial contestador da religiao", *Simposio sobre Religión popular*, 45º Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, 1-7 julio.

Sosa, Antonio; Sosa, María Elena; Hernández, Mercedes (1973), "El culto a María Lionza: ¿una religión venezolana?", SIC, año XXXVI, Nº 354, pp. 158-160.

Süess, Paulo (1979), *O catolicismo popular no Brasil*, Loyola, Sao Paulo, Brasil.

Tennekes, H. (1985), *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*, CIREN, Iquique, Chile.

Triana, Humberto (1987), *Evangelización y sociedades negras en América Latina*, Pro Mundi Vita, Bruselas.

Troeltsch, Ernst (1950), *The social teachings of the christian churches*, George Allen & Unwin, Londres.

Valderrey, José (1985), "Las sectas en Centroamérica", *Pro Mundi Vita*, Boletín 100.

Vaticano. Secretaría de Estado (1984), *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, Ciudad del Vaticano.

Vaticano. Secretaría de Estado (1988), *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, Ciudad del Vaticano.

Verbeek, Yves (1976), *Histoire de l'esclavage des origines à nos jours*, tomo II, Famot, Ginebra.
Willems, Emil (1969), "Religious pluralism and class structure: Brazil and Chile", en R. Robertson (ed.), *Sociology of religion*, Penguin, Middlesex, pp. 165-217.
Williams, Peter W. (1980), *Popular religion in America*, Prentice-Hall, Nueva Yersey.
Wilkie, James (ed.) (1980), *Statistical Abstract of Latin America*, vol. 20, UCLA, Los Angeles, California.

Quinta Parte

RESPUESTA

"Siempre le pedía a Dios que me diera fortaleza... estábamos reunidos, y cuando paraba el *jeep* de la Guardia de Somoza, en el fondo sentíamos miedito... pero la fuerza de la fe, ¡cómo nos mantenía! Con esa fe de rezar, de pedirle a Dios... Otra gente usaba la religiosidad popular para que ganara Somoza. Mientras unos pedíamos la justicia, otros pedían la injusticia. Pero ahí Dios pone su parte, por la justicia. Y no basta sólo la pura fe. Las dos cosas. La fe y la acción. Creemos que Dios nos va acompañando, hasta el último momento, pero también hay que actuar. Dios no pone el mal. Una persona humana pone el mal. Y otra persona tiene que quitar el mal. La fe se demuestra por las obras... la fe ayuda bastante, pero uno tiene que actuar, para quitar el yugo que teníamos".

Joven campesino nicaragüense.

Capítulo 8

RELIGIÓN POPULAR Y POLÍTICA

Desde la antigüedad clásica, la *polis* ha sido no sólo foco de irradiación de cultura, sino centro donde se asienta el poder en la sociedad. En la América precolombina la ciudad era también un centro de poder político, social, cultural y religioso. Las grandes culturas de América precolombina pueden, incluso, identificarse con unas cuantas grandes ciudades.

No siempre en la historia de las civilizaciones la ciudad ha jugado un rol semejante, pero en la conquista iberolusitana la ciudad sí que fue preponderante. En las guerras por la independencia los Cabildos Abiertos de las capitales de los Virreinatos y Reinos fueron decisivos para proclamar el grito independentista. Si bien la sociedad latinoamericana durante todo el siglo XIX fue mucho más rural que urbana, la ciudad siempre desempeñó el papel de cabeza política de la nación. En las ciudades se vivieron las páginas más importantes de las luchas entre liberales y conservadores en la América Latina decimonónica.

Religión popular y política en la urbe dependiente

No es extraño que el proceso de "urbanización" gestado hacia fines del siglo XIX, en la mayor parte de los países del continente, haya suscitado cambios políticos y a veces convulsiones no siempre pacíficas. La *polis* en la mentalidad latinoamericana, y sobre todo por la centralización macrocefálica característica de estos países, ha representado el símbolo del poder dominante, espacio físico del poder central, económico, cultural y religioso y terreno en el cuál se dirime el conflicto social y político.

La historia política de principios del presente siglo en América Latina ha estado signada por el ascenso de clases medias y el proletariado que disputan el poder a las viejas oligarquías dominantes. La trama política de esta época, hasta la Segunda Guerra Mundial, está tejida por agitadas jornadas en busca de la democratización de la sociedad: revoluciones, golpes de Estado, huelgas sangrientas y por la respuesta apasionada de las oligarquías, que no se resignan a perder el poder. En muchos países, especialmente en Centroamérica y el Caribe, el apoyo de la intervención abierta de los EE.UU. ha sido decisivo. Como consecuencia de la crisis oligárquica y el surgimiento de nuevas clases urbanas, en el ciclo abierto por la Primera Guerra Mundial y continuado por la crisis del '29, las clases medias y el proletariado naciente se movilizan y reivindican sus demandas, cuestionando el orden establecido. Como hemos visto en el capítulo seis, la Iglesia católica, no siempre comprensiva y tolerante, veía estos movimientos con mucha desconfianza cuando no como una amenaza directa a su propia supervivencia.

Desde las jornadas por la democratización antioligárquica que mencionamos, hasta las luchas contra los regímenes autoritarios en América del Sur y América Central en los años setenta y los procesos actuales de democratización que, con diversas manifestaciones, caracterizan el escenario sociopolítico del continente, el panorama político latinoamericano continúa siendo agitado y la violencia bajo sus diversas manifestaciones (miseria, represión, terrorismo, narcotráfico) es el pan de cada día para el pueblo que busca en la religión un asidero simbólico por medio del cual orientarse y dar coherencia a su vida.

Abundan los estudios sobre el rol de la Iglesia en la crisis del orden oligárquico que, entre otras cosas, enfrentó a la Iglesia con el Estado. La historiografía eclesiástica y la ciencia social han abordado también la historia de la Iglesia en su adecuado contexto social y político desde principios de siglo hasta nuestros días (Alcalá, 1984; De Roux, 1981, 1983; Dussel, 1972, 1983; Hoornaert, 1983; Pike, 1970; Prien, 1985).

La mentalidad religiosa de las masas en los períodos críticos del presente siglo ha sido estudiada, pero no se ha puesto

de relieve su significación en el contexto sociocultural más amplio de la evolución social y religiosa que tensiona y urge a nuevas respuestas religiosas de parte de ellas. Así, por ejemplo, se ha estudiado con cierta profundidad a los movimientos mesiánicos brasileños entre 1870 y 1930, pero no en términos comparativos con otros fenómenos que tienen cierta analogía, como la participación de las masas cristeras en la Revolución Mexicana, o la función de la religión popular en ciertos movimientos populistas en el Perú (APRA), en Brasil (Varguismo), en Argentina (Peronismo). Poco se ha estudiado la evolución del pensamiento socialcristiano y su encauce hacia movimientos políticos demócratacristianos (Chile, Venezuela, Costa Rica) y cómo dichos grupos interactuaban con la mentalidad religiosa del pueblo. Por último, el estudio de la participación de grupos de cristianos en procesos revolucionarios como en Cuba, Chile y Perú, o en diversos movimientos guerrilleros, se ha realizado analizando la función de los grupos dirigentes y sin tomar mucho en cuenta a la masa popular y sus formas religiosas, y cómo ellas eran influidas o no por tales procesos. El triunfo de la Revolución Sandinista, en la cual los cristianos participan activa y masivamente, replantea el problema de la religiosidad popular en los procesos políticos, sean éstos de corte populista, reformista o revolucionarios. En fin, las religiones populares en un proceso de democratización, como el que vive la sociedad latinoamericana desde mediados de la década de 1980, tampoco ha sido puesto de relieve. En este capítulo entregaremos algunas pistas para este estudio que, por la relevancia y gran cantidad de hechos que incluye, bien merecería otro libro.

ABUSOS CON LA RELIGIÓN POPULAR

En primer lugar, debemos constatar que un análisis detenido de la historia eclesial en el presente siglo permite afirmar que la mentalidad religiosa de las masas ha sido casi invariablemente objeto de una cierta manipulación —intencional o inintencional— por parte de la jerarquía eclesial y de los sectores conservadores, generalmente enfrascados en su lucha

antiliberal y antisecularista, cuando no comprometidos con intereses económicos en su lucha contra el comunismo ateo. De esta manera se pueden explicar numerosas "coronaciones" a la Virgen en diversos países en las primeras décadas del siglo XX, justo en períodos que eran críticos para la Iglesia y el gobierno de turno, amenazado por coyunturas en las cuales los sectores populares estaban siendo ganados para una causa política adversa al *status quo*. La legitimación religiosa de los gobiernos oligárquicos —apelando al sentimiento religioso de las masas populares— ha significado, por parte de la Iglesia institución, la organización de grandes peregrinaciones, liturgias y actos religiosos donde se "corona" a la Virgen y se la proclama "Reina y Patrona" de la nación, o se consagra la nación al "Sagrado Corazón de Jesús" (como en Ecuador, Colombia, Perú, etc.). En 1942, el arzobispo de Managua coronó en el estadio nacional a la "reina del ejército", la única hija del dictador Somoza García, nada menos que con la corona de oro de la Virgen de la Candelaria. También se ha intentado promover grandes movimientos religiosos de masas que proclamen a "Cristo Rey", precisamente en instantes en los cuales los movimientos populares y sindicalistas han sido fuertes en organizar movimientos de reivindicaciones y lucha social por la defensa de sus intereses olvidados por los gobiernos autoritarios y oligárquicos. En Centroamérica, en la misma medida que la penetración evangélica se hacía más intensa, los presidentes liberales hacen un pacto con la Iglesia católica y dedican, en imponentes ceremonias, a Costa Rica al "Sagrado Corazón de Jesús" (1953) y a Honduras al "Inmaculado Corazón de María" y al "Sagrado Corazón de Jesús" (1959). Igual cosa sucedió en Cuba cuando al triunfo de la revolución en 1959, luego que la Iglesia católica saludara la entrada de los rebeldes a La Habana, el gobierno se declaró marxista y tomó algunas medidas que afectaban directamente a la Iglesia. Algunas procesiones religiosas masivas durante 1960-1961 fueron convertidas en verdaderos actos políticos contrarrevolucionarios, agravando las tensiones. En Nicaragua se repitió la historia desde 1980 en adelante, pero en este caso la situación varió sustancialmente ya que el régimen Sandinista, además de tener a connotados católicos entre sus filas jamás

adoptó una política antirreligiosa, sino todo lo contrario. En fin, legitimaciones religiosas no han faltado para apoyar a las tendencias conservadoras, y todo ello ha sido siempre empleando esa potencialidad enorme que significa el acendrado apego religioso de las masas a sus tradicionales devociones.

En otras palabras, los sectores conservadores, del campo eclesial y del campo político, al menos con mucha claridad hasta la década de 1960, han procurado dirigir el catolicismo de las masas en un sentido antimodernista: para oponerse a las modernizaciones preconizadas tanto por el liberalismo en un extremo, como por el marxismo en el otro. La religión popular, en muchas de sus manifestaciones masivas, ha sido objeto de manipulación y se ha prestado para avalar desde el plano religioso una política que no favorecía ni los intereses populares ni el proceso de modernización capitalista en marcha.

Un proceso cualitativamente distinto se vivió en la década de 1970 bajo los regímenes de Seguridad Nacional, que invariablemente se presentaron como defensores de la "civilización cristiana occidental", en una "guerra total" contra el comunismo ateo. Sin embargo, los regímenes burocrático-autoritarios en Brasil, Argentina, Uruguay, Chile, Ecuador, Bolivia y Paraguay, estuvieron caracterizados porque el poder se articulaba en torno a tres grupos de interés aparentemente contradictorios: los militares, el grupo tecnocrático neoliberal y sectores ideológicamente integristas. El resultado fue la implantación de modelos de desarrollo neoliberal altamente excluyentes y concentradores, pero objetivamente modernizantes, como hemos podido apreciar en el capítulo tercero. El "éxito" relativo de estos modelos estuvo dado por una política de apertura al exterior sobre la base de una sociedad civil reprimida, vigilada y atomizada. Todo ello legitimado por un discurso que apelaba también al argumento religioso. Incluso en el caso del general Pinochet se llega a fundamentar una vocación mesiánica del dictador que viene a "salvar a Chile" del comunismo ateo. Por ello, el intento de manipulación de signos y símbolos de alto contenido religioso-unificador, como los actos religiosos oficiales, la fiesta a la Virgen "patrona de la nación", el uso indiscriminado de imágenes en las cuales

los capellanes castrenses aparecen bendiciendo a las autoridades militares y la manipulación que esos regímenes procuraron hacer con las visitas del Papa, pretendía usar el potencial religioso del pueblo en su favor. Pero ahora las iglesias, con mayor o menor intensidad, salvo la excepción argentina, no continuaron esta política que —entre otras cosas— utilizaba ideológicamente las religiones populares criollas. La postura profética de las iglesias en las denuncias de la violación a los derechos humanos por las dictaduras militares, las llevó a la confrontación con esos gobiernos. En la mayor parte de los países, las masas religiosas, en defensa de la institución atacada, fueron distanciándose de los regímenes militares. El vacío de legitimación religiosa al Estado-nación dejado por la Iglesia católica fue llenado, a veces, por sectores católico-integristas y por un sinnúmero de iglesias protestantes que ocuparon un rol supletorio. En Centroamérica, el auge del protestantismo y de las sectas desde 1975 en adelante va en esa dirección y el caso del general Ríos Montt en Guatemala, dictador y ardiente predicador evangélico, es sólo un síntoma revelador del proceso que describimos. En Chile, la dictadura de Pinochet contó con el apoyo incondicional de una mayoría de las iglesias pentecostales que contribuyeron de esa manera a legitimar en forma supletoria la defensa del orden y de la "civilización cristiana" amenazada.

Sin embargo, no todo ha sido objeto de una manipulación que desvirtúa el sentido original de la religión popular. Examinando más de cerca ciertos procesos históricos en el siglo XX y centrando la atención en el significado y función que tienen las expresiones religiosas desde el actor popular, nos enfrentamos con otro panorama, que no niega la manipulación, pero que la matiza y muestra procesos paralelos, incluso contrarios.

Sin pretender aquí un análisis exhaustivo, queremos recoger algunos hitos de la relación entre religión popular y procesos populares en algunas experiencias latinoamericanas. Centraremos nuestro análisis en lo que sucede con la propia mentalidad religiosa de los grupos populares en cada caso y no tanto en las evoluciones y conflictos interinstitucionales y de las elites dominantes. Revisaremos muy someramente al-

gunos casos significativos, en base a los cuales es posible dejar abiertas pistas para una ulterior profundización. Las situaciones que abordaremos sólo pretenden ser ilustrativas de un fenómeno más complejo y amplio y son paradigmáticas para estudiar cabalmente la mentalidad simbólica de las masas populares enfrentadas a procesos de urbanización y politización en América Latina. En muchos de ellos se trata de la confrontación popular con procesos secularizantes, que se han caracterizado por su anticlericalismo o su actitud irreligiosa.

Los mesianismos brasileños: el campesinado contra la urbe corrupta

Mario Vargas Llosa, con su novela *La guerra del fin del mundo*, ha vuelto a poner de actualidad aquella epopeya mesiánica campesina del sertao brasileño revelada por primera vez en el libro *Os Sertoes*, de Euclydes da Cunha. Efectivamente, desde fines del siglo XIX hasta la mitad de la década del 30 en nuestro siglo, se manifestaron una serie de movimientos mesiánicos en el campo brasileño[1]. Expresión de una forma de catolicismo popular presente en sectores campesinos del interior, su organización se inscribe en el contexto de relaciones sociales pre-capitalistas de tipo patriarcal. Se cristalizan alrededor de un "beato" o de un "monje", o bien un sacerdote, considerados como el renacimiento de un santo o del mismo Cristo. Los temas bíblicos preferidos se centran en el éxodo que legitima una protesta religiosa contra el orden vigente y moviliza hacia una "Tierra Prometida". La esperanza del retorno de Jesús tiene un significado especial en función del juicio escatológico. A la espera de esa redención se fundan "ciudades santas" con una organización autárquica y una ideología propia. El carácter de la protesta religiosa, sin que incluya objetivos políticos explícitos, lleva finalmente hacia una confrontación con los poderes políticos. El envío de tropas de la policía y el ejército para destruir la "Ciudad Santa" culmina con una sangrienta "Guerra Santa". Nos referimos

1. Lanternari (1965), Pereira de Queiroz (1968), Schaden (1982).

a los movimientos conocidos como los Canudos (liderados por los beatos Joao Maria y luego José María), Contestado (dirigido por Antonio de Conselheiro) y el de Juazeiro (conducido por el Padre Cícero) (Pereira de Queiroz, 1968).

Son revueltas campesinas inspiradas religiosamente en el contexto de una situación de crisis agrícola, donde los bajos niveles de vida, la sequía y la lucha armada permanente entre los terratenientes (coroneles) provocan un constante estado de angustia social. Es la época en la cual se crea la República, luego del largo reinado de Don Pedro II, en 1889. La economía brasileña comienza una evolución marcada por la introducción de formas capitalistas de explotación, urbanización y liberalización de la mano de obra con la abolición de la esclavitud. Se trata de una situación de transición de una economía agrícola atrasada a un capitalismo agrícola, en zonas de pequeños campesinos pobres y muy marginalizados. Su vulnerabilidad social y económica era muy grande, por lo que la espera de un cambio por sus propios esfuerzos se ve reemplazada por la espera mesiánica de cambios en un sentido escatológico, tejida sobre la base de leyendas que provocan un impacto profundo en las masas y estimulan su fervor y ardiente movilización.

Su crítica a la República, vista como fuente de todos los males, Estado laico que seculariza la sociedad, y su reivindicación de la Monarquía, vista como expresión de una autoridad según la buena voluntad de Dios, encubre la significación latente de estos movimientos. En realidad, es posible advertir, a título de hipótesis, que estamos frente a un caso en el cual las masas campesinas se ven amenazadas por una sociedad en proceso de transformaciones urbanizantes y secularizantes, lo que tiende a refuncionalizar sus tradiciones, creencias, ritos y organizaciones religiosas que asimilan con su identidad cultural más profunda. Es una reinterpretación ético-mesiánica de ciertos aspectos del catolicismo tradicional, cuya esperanza de una salvación escatológica inminente les salvaría de su miseria y de los males y vicios de la ciudad republicana. Por ello, su proyecto alternativo —contestando una integración forzada a formas de modernización y urbanización capitalista— es el refugio simbólico, pero no menos real, en una

"ciudad santa" en la cual se viven valores de fraternidad y se tejen nuevas relaciones sociales. Este refugio y el rechazo, incluso armado, de las tropas federales, revelan una resistencia contra el nuevo orden que se pretende establecer. Lo notable, desde el punto de vista de los significados encubiertos, es que su programa, aun cuando en una concepción política monarquista y tradicionalista, no es restaurativo, no se ancla en el pasado, sino que se proyecta en un proceso urbanizador, pero edificado sobre una base enteramente religioso-mesiánica que cuestiona la nueva hegemonía republicana y burguesa que se les pretende imponer.

Hay una serie de expresiones mesiánicas en diversas épocas y regiones de América Latina, pero éstas que mencionamos parecen ser las que con mayor claridad revelan una resistencia simbólica y real —de corte religioso— que es respuesta a los procesos de transformaciones en el capitalismo de fines del siglo XIX, que ya acelera una urbanización y modernización capitalista, amenazando con desintegrar el mundo rural tradicional y el *ethos* de la cultura y religiosidad de las masas campesinas.

Toda la importancia que tuvo ese movimiento campesino y donde se aprecia con claridad explícita la protesta versus la urbanización capitalista y su secuela de miseria y corrupción, es en el caso de los mesianismos urbanos en Brasil, estudiados por Gerbert (Prien, 1985: 813-814). Destaca el movimiento religioso popular mesiánico de Zarur, un ex-locutor de radio. Interpretando en un sentido espiritista el mensaje y la persona de Jesús, con el grito de guerra "Jesús está presente", este predicador atiza las esperanzas de las masas urbanas desposeídas. Este movimiento se desarrolló en los años sesenta. Yokaanam, "el nuevo Cristo de Río de Janeiro", que entremezcla catolicismo, espiritismo y masonería, lleva a su comunidad de seguidores de Río de Janeiro, a fundar una "Nueva Jerusalén" a 40 km de Brasilia. En la misma época, en el nordeste, un movimiento adventista-mesiánico funda un "régimen celestial". Se trata de mesianismos donde está ausente el motivo del éxodo y, por el contrario, sus creencias y ritos están entre el "macumbeiro", con poderes mágicos, y el "mesías milagroso". Según Gerbert, serían una "lucha contra

las penosas condiciones sociales o contra la corrupción moral de la gran ciudad moderna".

Religión popular en la revolución mexicana

No es el caso hacer aquí la historia de la Revolución Mexicana (Silva Herzog, 1964) sino sólo destacar su inspiración ideológica liberal-revolucionaria y populista y, por añadidura, anticlerical. Sin embargo, no debemos dar crédito a las historias apologéticas que sólo ven en la revolución posiciones irreligiosas y profundamente anticatólicas. Hay que destacar los diversos períodos, procesos y corrientes políticas aliadas involucrados en aquella que fuera la primera gran revolución social y política de este siglo en América Latina. Desde el punto de vista de nuestro estudio importa recalcar que no todas las fases de la revolución ni todos sus grupos fueron tan virulentamente anticlericales y "comefrailes".

Sabemos que Madero fue el gran líder mítico de la revolución contra el Porfiriato. En la mentalidad popular, el levantamiento militar de Francisco Ignacio Madero contra el dictador Díaz se comprende como un símbolo de la identidad nacional mexicana. Y el sentido religioso, particularmente la devoción a la Virgen de Guadalupe, va intrínsecamente ligado a esa identidad (Wolf, 1979). El pueblo mexicano convirtió a Madero en un mito y como todo mito lo revistió de carga simbólico-religiosa. Madero no sólo era el "apóstol", el "redentor" y, luego de su muerte, el "mártir", sino que, además, contaba con el firme apoyo de Dios y la Virgen de Guadalupe. Como lo expresa un corrido mexicano de la época:

> "Levantemos el grito
> viva Dios, es lo primero,
> la Virgen de Guadalupe
> y don Francisco I. Madero"

La figura mitificada de Madero representa, una forma a través de la cual la mentalidad religiosa del pueblo combina sus anhelos de justicia y democracia con la función simbólico-

protectora de la Virgen. De suerte que la fe religiosa ofrece un refuerzo simbólico que no se queda anclado en la leyenda mítica de los orígenes de la Virgen de Guadalupe, sino que empuja hacia adelante, hacia una utopía movilizadora. El sueño consolatorio de un futuro mejor donde será abolida toda injusticia y las penas de esta vida, conjuga un sentido político profano (Madero líder y personificación de la Democracia) con un sentido religioso y escatológico (la Virgen de Guadalupe, madre de los indios, pobres y oprimidos, gestadora de un mundo nuevo, un mundo de hermanos frente a un mismo Padre).

Dado el apoyo —directo o indirecto— que ofreció la Iglesia al caudillo Huerta, la revuelta de Carranza y los constitucionalistas fue muy anticlerical. Los generales constitucionalistas, al margen de su escaso aprecio por el clero, no tenían ningún respeto por la fe. En cambio los líderes más populares de la revolución, Zapata y Villa, no fueron anticlericales, como se ha dicho, injustamente. La "otra revolución" se mostraba, por el contrario, mucho más respetuosa por el sentimiento religioso del pueblo.

Como dice Meyer (1975), los zapatistas respetaban a las iglesias y se preocupaban por tener capellanes de campaña en sus tropas. En 1915, Zapata entró en la Ciudad de México con un estandarte de la Virgen de Guadalupe e hizo abrir de nuevo las iglesias que lo saludaron con repique de campanas. Villa y Carranza se acusaron mutuamente de anticlericalismo. En los hechos, el anticlericalismo de Villa obedeció a algunos excesos de sus lugartenientes. Cuando Villa rompió con Carranza y reconquistó Morelia y Guadalajara mandó a reabrir todas las iglesias y liberar a los sacerdotes. Se sabe que Villa hizo ejecutar inmediatamente a un subordinado suyo que había asesinado a un sacerdote.

Al respecto concluye Prien: "Fue una tragedia para la revolución el que Zapata fuera asesinado en 1919 y que su movimiento, tan íntimamente ligado al catolicismo popular, no quedara definitivamente integrado a la revolución" (1985: 913).

Es digno de anotar que fueron precisamente los movimientos revolucionarios con mayor participación y orientación popular, los de Zapata y de Villa, compuestos principalmente

por campesinos pobres y por un cierto número de proletarios, los que mantuvieron una actitud religiosa de mayor respeto por la Iglesia y se entroncaron con la religión de masas posibilitando así la confluencia práctica de la protesta latente de su religión popular con la lucha social contra la oligarquía terrateniente y la burguesía urbana. En el caso de Carranza, Obregón y Calles, todos ellos dirigentes burgueses de la revolución, su anticlericalismo no sólo atacaba a la institución eclesiástica, sino que era profundamente descalificante y antagónico al sentimiento religioso de las masas populares. La resistencia de las masas populares contra la política antieclesiástica, aprovechada por los grupos insurgentes de Villa y Zapata, determinó hacia 1919 un cambio en la política de Carranza hacia la Iglesia quien, modificando incluso la Constitución antieclesial de 1917, autorizó la gran manifestación del 17 de octubre en México para celebrar la Coronación de la Virgen de Guadalupe.

La identificación de la revolución y el Estado por parte de Obregón y Calles, su inspiración social-darwinista, masónica y socialista, pero antibolchevique, chocaron contra el catolicismo social mexicano y su influjo creciente entre las masas obreras y campesinas y su proyecto de crear una "democracia cristiana" antes de que se inventara ese concepto.

La aplicación irrestricta de la Constitución de 1917 y la represión ordenada por Calles contra la Iglesia desató la protesta de los católicos y radicalizó a los obispos —todavía en ánimo de negociar— a posiciones más duras que terminaron con la promulgación del entredicho a hacerse efectivo el 31 de julio de 1926. La ley que amenazaba de muerte a la Iglesia era un asidero que le permitiría predicar resistencia y opresión.

Pero, al decir de Meyer, lo que determinó la revuelta de los cristeros, desde agosto de 1926 hasta mayo de 1929, no fue el llamado de la Iglesia, sino un elemento desconocido "en el que nadie parecía pensar y que por lo menos todos subestimaron: la actitud del pueblo cristiano".

Esa masa compuesta principalmente de campesinos, entre quienes se contaban veteranos de los ejércitos de Villa o Zapata, conservando algunos sus ideales de reforma agraria, luchaban contra un gobierno considerado criminal por in-

tentar arrancar violentamente al pueblo sus más caros sentimientos religiosos. Luchaban contra el Presidente Calles, identificado con Herodes, como guerreros de Cristo Rey, porque creían que México estaba unido a Dios por un pacto sellado por la aparición de la Virgen de Guadalupe y por la proclamación de su hijo como Rey (Prien, 1985).

Los campesinos mestizos que se transformaron en guerrilleros cristeros, se alzaron con el símbolo de la Virgen de Guadalupe (identificada con Tonantzin), símbolo espiritual de la rebelión colonial y de las luchas por la independencia e identidad nacional mexicana. Por ello, Lafaye puede decir al concluir su imponente obra sobre la conciencia nacional mexicana que: "A partir de la Independencia, la imagen de la Guadalupe va virando, desde su función principal de protectora contra las epidemias, hasta convertirse en 'diosa de la victoria' y de la libertad" (Lafaye, 1985).

Religión popular y regímenes populistas

Es bastante lógico que muchos analistas interpreten la relación entre ciertos regímenes o corrientes populistas como de contradicción con los intereses de la Iglesia. Sin embargo, en el caso del régimen de Vargas en Brasil no hubo mayor enfrentamiento e, incluso, la Iglesia católica brasileña se alió implícitamente al Estado en la persecución a ciertos cultos y religiones como la Umbanda y la Macumba. En el caso peronista, por otra parte, en un primer momento no hubo mayores problemas entre el régimen y la Iglesia, pero en sus postrimerías se llega a un enfrentamiento radical. En el caso del APRA, en el Perú, sobre todo en la década del 20 y del 30 —cuando el APRA representaba una vertiente populista revolucionaria que luchaba contra el imperialismo y la oligarquía criolla— hubo confrontaciones, pero no tanto por un espíritu irreligioso del aprismo, sino por un cierto anticlericalismo que correspondía a la expresión ideológica connatural de quienes combatían el predominio ideológico-religioso oligárquico sobre las masas populares.

Lo que queremos destacar es que en la historia de los

populismos latinoamericanos, no siempre ha habido una línea clara de confrontación con la Iglesia católica y en ocasiones pueden haberse dado situaciones de coexistencia e incluso de colaboración mutua. Hay que descartar el enfoque reduccionista que, en función de sus propias opciones ideológicas, concibe al populismo latinoamericano como un enemigo jurado de la Iglesia y de la religión. En efecto, dado que la realidad es más compleja, se requiere un análisis más fino que deje al descubierto lo que poco o nada se ha estudiado: la relación entre los proyectos políticos de los movimientos populistas latinoamericanos y la religión popular de las masas y, en especial, aquélla de clases populares urbanas en proceso de modernización e industrialización.

Lo primero que salta a la vista es que en los tres casos de movimientos populistas que hemos traído a la memoria, a fin de introducir al análisis del fenómeno, no hay una declaración explícita en el plano religioso de una voluntad irreligiosa o atea. Más bien se trata de proyectos nacionales que pretenden reafirmar ciertos valores de consenso, proyectando políticas de reformas sociales que integren a las masas, especialmente urbanas. Son proyectos nacionalistas y de reformas que intentan movilizar a las masas pero desde el Estado, bajo modalidades clientelistas y paternalistas, organizando a los trabajadores, pero bajo la tutela de los órganos directivos del Estado o del Movimiento. Y lo importante es que no son movimientos con un perfil ideológico definido, lo que posibilita una gran diversidad de expresiones y corrientes ideológicas en su seno. Son movimientos que reflejan una alianza pluriclasista, antioligárquica, nacionalista, pero cuyo contenido "popular" es muchas veces más retórico y romántico que efectivo. Con todo, en dichos movimientos se expresan los anhelos de reformas y de justicia de las clases desposeídas y por ello estos regímenes o movimientos cuentan con una amplia base de apoyo popular.

Uno de los elementos más significativos de la relación entre estos movimientos populistas —desde el punto de vista que nos interesa— es que son capaces de compatibilizar, en forma bastante peculiar y no exenta de maniobras manipuladoras, anhelos seculares de justicia con el sentir religioso de

las masas populares. Se trata de movimientos que responden a la necesidad de mitos que requieren las masas para ser movilizadas en función de su integración al Estado en pleno proceso de modernización e industrialización.

Los populismos latinoamericanos no podrían explicarse suficientemente sin dar cuenta de sus símbolos "populares" que encarnan toda una energía y un proyecto, precisamente allí donde la ideología política parece más "difusa" para el conjunto de las masas y el liderazgo caudillista es por excelencia un factor de vinculación entre el Movimiento y la masa. Saltándose las mediaciones de un discurso racionalmente estructurado, Haya de la Torre, Perón o Vargas, apelan al sentir simbólico más profundo —tan propio de las formas religiosas del pueblo latinoamericano. El líder es convertido en una suerte de Mesías secular que viene a redimir a las masas de la miseria y de las penas de esta vida. Al respecto resulta altamente ilustrativo el profundo estudio de Imelda Vega-Centeno sobre el aprismo popular como una suerte de religión popular (Vega-Centeno, 1991).

En el caso argentino, es la figura carismática de Perón la que concita una adhesión de las clases trabajadoras. Un estudioso de la relación entre el peronismo y la religión cristiana concluye: "La acción del gobierno peronista promovió la dignidad y el bienestar de los obreros, los proveyó de una organización que les permitió ser los protagonistas principales del proceso político argentino, desde una impronta no sólo nacional, independiente de la ideología marxista, sino aun explícitamente cristiana" (Farrel, 1976: 102).

Durante los primeros años del gobierno del general Perón, se realizan actos públicos de culto, se restablece la enseñanza religiosa en las escuelas y se difunde la doctrina justicialista fundamentada en la ética y doctrina cristianas, dando un golpe al laicismo imperante desde principios de siglo en la vida política argentina. El propio cardenal Caggiano declara en febrero de 1954 a un gran Seminario de la JOC, refiriéndose a los frutos del peronismo en la masa obrera:

> "Ha vuelto a enarbolar, con cariño, su bandera argentina y se ha convencido de que se puede ser obrerista y sin-

> dicalista sin ser socialista y sin ser comunista y debo añadir, sin renegar de sus tradiciones y sentimientos religiosos...
>
> "Por otra parte, es un hecho innegable que el nombre de Dios pronunciado, con frecuencia, por la autoridad superior del gobierno y por el Jefe de la Revolución, ha ejercido una influencia que está a la vista" (Farrel, 1976: 102).

En el Congreso Eucarístico Internacional de 1934 —todo un símbolo— cerca del 60% de los habitantes del foco laicista y urbano que era Buenos Aires, recibía la eucaristía.

Más allá de toda consideración crítica sobre el significado político del primer gobierno peronista y su trágico fin, enfrentado por diversas causas a la oligarquía y a la Iglesia por torpes manejos anticlericales, es un hecho que en la "tercera posición", alternativa al capitalismo y al comunismo del justicialismo, latían resabios mesiánicos. En una oportunidad el general Perón dirá:

> "Cuando pienso que nosotros hemos sido los primeros en anunciar esta solución (justicialismo) a los hombres; y compruebo que hemos sido los primeros en realizarla, no puedo menos que confirmar mi fe en los altos destinos que Dios ha querido asignar a nuestra patria; y mi alma se estremece de emoción pensando que no puede estar lejano el día en que la humanidad, para vislumbrar en la noche alguna estrella, tenga que poner sus ojos en la bandera de los argentinos" (cit. por A. Magnet, 1953: 57).

Pero si todo movimiento populista requiere de una mística, que usa o abusa del fondo religioso de las masas populares, en el caso del peronismo se refuerza con el símbolo mítico encarnado en la persona de Eva Perón. "Evita", como solía llamarla cariñosamente el pueblo, una mujer de origen humilde encumbrada al poder, representaba los anhelos de justicia largamente incubados en las clases populares postergadas. Ella, como defensora de los "cabecitas negras", como activa militante de la causa femenina, como aliada y protectora del

movimiento sindical, libraba una dura lucha contra la dominación de la oligarquía.

En su discurso fogoso y revolucionario proclamaba que su sentimiento por la justicia estaba profundamente inspirado en el amor y no en el odio. Por ello, sus funerales fueron la mayor manifestación popular de su tiempo. Eva Perón ha pasado a ser un símbolo mítico-revolucionario, enarbolado por los sectores desposeídos del peronismo y venerada incluso hasta nuestros días, en el campo simbólico-religioso del pueblo, en la misma categoría que muchos santos de amplia y difundida devoción popular (Carutti y Martínez, 1974).

En la confluencia de los sentimientos políticos y religiosos provocada por el fenómeno peronista, no es extraño que en el sincretismo religioso de las clases pobres argentinas de la actualidad se siga integrando el plano de la fe con el plano político a propósito de sus líderes ya virtualmente canonizados por la devoción popular. No es extraño que el retorno de Perón fuera esperado con tanta ansia por el pueblo argentino, pueblo profundamente creyente. Prueba de esta congruencia sincrética de esperanza mesiánica y política es una placa de agradecimiento a la difunta Correa, una de las devociones populares más multitudinarias de Argentina, que en 1973 rezaba:

> "Gracias por habernos devuelto al general Perón, padre de los pobres".

En una investigación comparativa realizada por Büntig en diversos estratos sociales se comprueba que es preferentemente hacia 1972, en una población marginal de Buenos Aires, Villa del Parque, donde la inmensa mayoría de los católicos tiene una opción mayoritariamente peronista y concibe al "buen católico" como aquel que "lucha por el bien del país", por sobre alternativas ritualistas o moralizantes y el "buen sacerdote" como aquel que sirve preferentemente a los pobres (Büntig, 1973). En este caso se verifica que las clases populares urbanas, a diferencia de lo que sucede con los campesinos más tradicionalistas, o las clases altas o medias, a comienzos de la década de 1970, optaban mayoritariamente

por el peronismo y conciliaban dicha opción política con su catolicismo popular renovado.

En el caso brasileño, la relación entre religión y política en clases populares, no puede dejar pasar por alto la compleja y a veces contradictoria vinculación entre las religiones afro-brasileñas y el populismo de Getulio Vargas. Durante los años 30 y 40, como hemos visto, se incrementan la cantidad y actividad de los *terreiros* de macumba y de umbanda entre las clases populares urbanas. Se trataba de religiones populares en búsqueda de legitimación social, temidas y despreciadas por las clases superiores y la Iglesia oficial. Durante todo ese período los lugares y cultos afro-brasileños fueron hostilizados, perseguidos y extorsionados por la policía. La distinción del trato protector dado al espiritismo kardecista, de clase media, y el trato discriminatorio dado a la macumba y a la umbanda (esta última, pequeña religión en crecimiento) revela bastante bien la amenaza simbólica que estas religiones populares introducían frente al orden oligárquico identificado con el catolicismo.

Durante el gobierno de Vargas (1930-1945), el populismo fue adquiriendo cada vez más un acento corporativo y autoritario y en 1937 se funda el Estado Nuevo, que tomó como modelo el Estado fascista italiano. La persecución de la policía a las religiones afro-brasileñas en esa época se justificaba con el argumento de que estaban ligadas con los subversivos. Según ese argumento, Ogúm —divinidad guerrera yoruba, identificada con San Jorge, montado en un caballo blanco con una gran capa roja— simbolizaba "El Caballero Rojo de la Esperanza". Aunque dicha vinculación no ha sido dilucidada, es efectivo que algunos centros mantuvieron estrechas relaciones con la cismática Iglesia católica brasileña, de orientación nacionalista y socialista (Brown, 1985: 14-15).

Actualmente, los umbandistas, como otros sectores de la población, parecen haber olvidado el carácter represivo del régimen de Vargas. Se culpa a la policía, o bien a los gobiernos anteriores de las persecuciones sufridas, pero se idealiza la figura de Vargas como un protector de los cultos. Hasta el golpe militar de 1964, muchos centros de umbanda exhibían fotografías de Vargas al lado de representaciones de los espí-

ritus de la umbanda. Incluso, muchos umbandistas están convencidos de que el propio Vargas frecuentaba los lugares de culto.

Desde 1945 en adelante, junto con la enorme expansión de la umbanda en sectores populares urbanos, el sistema político se democratiza y las masas populares urbanas se tornaron un segmento muy apetecido electoralmente y para todos los niveles de la política. Dada la necesidad de legitimación social, los líderes de las Federaciones de Umbanda buscaron acercarse a la política estableciendo alianzas con dirigentes electos y procurando ellos mismos hacerse una carrera política. Dichas alianzas tenían como objetivo la defensa de la umbanda como expresión válida al interior del campo religioso, político y social, por lo que estaban orientadas en un sentido pragmático-instrumental, sin adhesiones ideológicas definidas. En la historia política brasileña de las últimas décadas, las masas umbandistas se convirtieron en una clientela política bastante disputada. Los umbandistas y los políticos que cortejaban su voto estaban, sin embargo, de acuerdo en la defensa de dos causas principales: el nacionalismo y la defensa de las libertades religiosas. El nacionalismo, muy presente en el significado cultural de la umbanda, como hemos dicho, se identificaba también con el populismo y fue instrumentado políticamente para obtener el apoyo de las masas urbanas. Las temáticas nacionalistas ofrecían, además, una posibilidad ideal para unificar los diversos intereses sociales y políticos representados en la umbanda, enmascarando así sus tensiones internas. De suerte que, en este caso, hay un juego de doble manipulación que posibilita en el plano político la emergencia de temáticas nacionalistas "modernizantes" que favorecen el desarrollo capitalista, por una parte, y legitiman la expansión de nuevas religiones populares urbanas en el campo religioso, por otra.

En el caso del APRA, en el Perú, ampliamente estudiado por I. Vega, la relación entre religión y política tampoco tiene fronteras muy claras, al igual que lo sucedido con el peronismo. Los componentes religiosos —teñidos de mesianismo— y la polémica que esta cuestión levanta, recorren toda la historia del APRA.

Víctor Raúl Haya de la Torre, surgido de la generación de la Reforma Universitaria, en mayo de 1923, lidera las manifestaciones de protesta de la juventud popular contra el intento de aprovechamiento político, por parte de la dictadura de Leguía, de la consagración del país al Sagrado Corazón de Jesús. Dicha manifestación es violentamente reprimida y numerosos dirigentes son deportados, entre ellos el propio Haya de la Torre. La oligarquía —aliada del catolicismo conservador de la época— acusa al líder aprista de ateo, irreligioso y hasta de demoníaco.

Pero esas acusaciones eran mucho más fantasmas y maniobras políticas del civilismo y de su aliada, la Iglesia institución, en contra de un serio competidor político. En efecto, parece ser que el APRA de esa época (1920-1930) no era más anticlerical que la mayoría de los sectores intelectuales e independientes (Vega-Centeno, 1985; 1991).

De hecho, Haya de la Torre es un relativista que no duda en apelar al sentimiento religioso de las masas, citando incluso pasajes de la Biblia y recurriendo a la esfera de lo religioso (sea cristiano, andino u otro). Su personalidad, predominante en la política del Perú en este siglo, ha pasado también a ser un símbolo, alimentado sistemáticamente por la mística cuasi-religiosa del partido y el culto en torno a su líder. Los más importantes líderes del APRA contemporáneo —más allá de su condición de intelectuales ilustrados— se refieren a su caudillo con figuras religiosas como "el redentor del país y de Indoamérica", "el nuevo Moisés", "el profeta que guía a su pueblo".

El carisma del "Maestro" Haya de la Torre, "Moisés de la democracia" (que luego de su muerte resucita en el pueblo aprista) convoca a una conversión, entendida como un "despertar", de la juventud a la política indoamericana-antiimperialista, "nuevo credo político", "credo de justicia, nobleza y sabiduría" (Haya de la Torre) que se opone a la alternativa marxista extranjerizante y materialista. El aprismo tiene "una mística que es política, pero que al ser también religiosa lleva a su realización al cristianismo" (Vega-Centeno, 1991:150).

Así el componente religioso del proyecto populista que

analizamos adquiere formas, estructuras significativas y simbólicas, propias de la religión popular. El discurso y la práctica política del APRA, en tanto simbolismo connotativamente religioso, otorga un sentido segundo al sentido religioso propio de las masas populares cristianas, andinas o mágicas. El discurso aprista asume el sentido religioso ya operante en el pueblo y lo actualiza en función del proyecto político. "Unifica a la masa aprista en un medio-sagrado (Partido, Casa del Pueblo, Villa Mercedes, Trujillo); la hace participante de una esfera luminosa (iluminación por el Jefe, Jefe-Luz); la llama (vocación) a construir una historia (historia de salvación) y a hacerlo celebrando la fraternidad y la utopía (léase liturgia, mitines, coloquios, día de fraternidad)" (Vega-Centeno, 1986). De esta manera, la simbólica popular aprista refuerza el sentir específicamente religioso del medio popular, posibilitando que se reproduzca por los canales simbólicos característicos del campo religioso, pero complementando esas creencias y ritos explícitamente religiosos del pueblo peruano, esa fe que busca una salvación extramundana, con una razón para la lucha dentro de la historia.

Nuevamente este ejemplo nos confirma que el comportamiento político de las clases populares, dominadas y creyentes, en nuestro continente, no es ajeno a sus convicciones religiosas. El proyecto populista, por más anticlerical que parezca, si bien introduce una lógica política, no conlleva una secularización de la vida religiosa de las masas que constituyen su base de apoyo y movilización. A su vez, posibilita que las clases y grupos populares, conservando sus creencias y prácticas religiosas, se integren a procesos de modernización impulsados desde los movimientos populistas. El propio movimiento populista es una suerte de compromiso entre valores y actitudes que buscan introducir reformas modernizantes, pero en una línea de continuidad con la apertura a innovaciones del sistema capitalista, y un conjunto de prácticas y representaciones ideológicas que reproducen relaciones tradicionales como clientelismo, caudillismo, paternalismo, carismatismo y mesianismo.

Religión popular y procesos revolucionarios recientes

La evolución de la Iglesia católica, desde la década de 1960, se aceleró cuando tuvo que aplicar el Concilio Vaticano II a la región. Influyeron en este hecho múltiples factores tales como las corrientes progresistas del catolicismo europeo, el "espíritu" desarrollista de esos años y el nuevo escenario latinoamericano inaugurado por el triunfo de la Revolución Cubana en 1959. Mucho antes de Medellín donde ya se invitaba a la tarea de la "liberación", el catolicismo había sido impactado por la opción asumida por el sacerdote colombiano Camilo Torres, quien murió luchando en la guerrilla. A la sazón fueron muertos por la represión varios sacerdotes; otros, incluyendo dos obispos, fueron detenidos, y los sacerdotes se organizaron para denunciar las injusticias del capitalismo e invitar a luchar por la liberación (Houtart, 1979). En 1967 nació el Movimiento de Sacerdotes Golconda, en Colombia; en 1968, el Movimiento Sacerdotes por el Tercer Mundo, en Argentina; en 1968, la Iglesia Joven en Chile; en 1970, ONIS en Perú, entre otros. Todo ello culminó con la fundación en Chile del movimiento "Cristianos por el Socialismo" en 1971, que se declaraba abiertamente partidario del régimen socialista de Salvador Allende.

No ha de extrañarnos, entonces, que en la evolución histórica reciente, allí donde las iglesias se han volcado en forma decisiva en favor de los sectores populares y han apoyado la reestructuración del movimiento popular, surjan nuevas expresiones religiosas, ahora más éticamente orientadas, que posibilitan la convergencia de un sentido profético con un espíritu revolucionario. La Revolución Cubana es el contraejemplo de lo que afirmamos. Allí la definición ideológica marxista del régimen la llevó a confrontarse con la Iglesia, y a desarrollar una propaganda atea entre las masas (Dewart, 1963; Meyer, 1989: 245ss). Pero, incluso allí, la religión popular —a pesar de las influencias secularistas oficiales— parece revivir, o por lo menos resistir soterradamente (Pereira, 1986).

La incorporación de crecientes contingentes de cristianos en los partidos y movimientos populares —generalmente de

inspiración marxista, o influidos por tradiciones laicistas— desde fines de los años 60, en Chile, Perú, Brasil, Centroamérica y tantos otros países en menor escala, traza un rumbo según el cual el cristiano popular de base se fortalece, por una parte, y los partidos políticos populares van abandonando su ideología irreligiosa, lo que torna factible un apoyo del pueblo creyente, sin que éste vea comprometida la vigencia de su fe religiosa[2]. El triunfo de la Revolución Sandinista, en la cual por primera vez los cristianos participan activa y masivamente en un proceso con esas características, replantea el tema de la religiosidad popular y su función en los procesos sociales y políticos en el continente.

Los procesos de secularización gestados por la urbanización capitalista pueden entenderse, desde una perspectiva, como resultado del cambio en las relaciones con la naturaleza dado el avance de las ciencias y de la técnica y su difusión en la sociedad de masas. Pero también desde el campo político se introduce una lógica secularizante cuando se dejan de legitimar los poderes en clave religiosa, como ha ocurrido en la modernidad occidental. A principios de los años 70 era corriente en América Latina la interpretación de los procesos de secularización como inevitables. Hay que reconocer que el auge de los movimientos populares dirigidos por una vanguardia "esclarecida", el advenimiento de regímenes socialistas o populistas en los inicios de la década del 70, vino aparejado con el incremento de tendencias secularizantes, sobre todo en el campo intelectual. La cultura de las elites, grupos de clérigos y de intelectuales, proclamaba la revolución como tarea y embestía con una aguda y aplastante crítica contra toda forma de "religiosidad popular" por considerar que estaba atravesada por elementos supersticiosos anacrónicos y factores profundamente alienantes.

Se criticaba la ideología de la pacificación a toda costa, legitimada religiosamente por el mandamiento del amor, opuesto a toda violencia. Se destacaba el carácter paralizante de muchas de esas exhortaciones eclesiales. En contraste con

2. Cf. Instituto Histórico Centroamericano (1979); IEPALA (1982); DEI (1980); Correa (1986); Carrión (1986); Richard y Meléndez (1982).

la funcionalización de todos los ámbitos de la vida humana que adopta el proceso secularizador en Europa, en América Latina se decía, se crea un *ethos* revolucionario que engloba la totalidad de la vida y actividades. Sin embargo, ese *ethos* no puede renunciar a lo religioso, como lo muestran el marco cristológico de las figuras míticas del Che Guevara o de Camilo Torres, en la iconografía y cancioneros revolucionarios.

Los procesos de politización en nuestro continente, como hemos visto, no sólo fueron en un sentido revolucionario y, muchas veces, incluso no logran secularizar bajo una lógica racionalista las tradiciones religiosas más enraizadas en el pueblo. El ejemplo de los regímenes y movimientos populistas, indica que la dimensión política puede ir acompañada de un reforzamiento de tradiciones mítico-mesiánicas, o bien puede generar espacios para el resurgimiento en la urbe de formas religiosas sincréticas con tintes mágico-religiosos como los cultos afrobrasileños. Ciertos procesos revolucionarios pueden reavivar, como contestación (caso cristeros) o como apoyo (caso nicaragüense) las esperanzas mesiánicas, precisamente porque lo político, en tanto que discurso iluminista y racionalista, característico de las capas ilustradas de los grupos dirigentes, no alcanza a penetrar en la conciencia colectiva del pueblo sino como expresión de ciertos valores y anhelos profundamente sentidos, pero que de ninguna manera se contraponen con el sentir místico y simbólico de las masas. No es necesario insistir sobre la capacidad movilizadora de los códigos comunicacionales que apelan a la dimensión simbólica del hombre, como factor de movilización en cualquier proyecto político que pretenda invocar a las masas populares, sea para manipularlas en función de intereses diversos o para representarlas legítimamente.

Religión popular y redemocratización

Cuando en 1985 el Presidente electo Tancredo Neves cayó gravemente enfermo, el pueblo respondió con un gran movimiento de oración por su salud. Se trataba de la primera

elección presidencial democrática luego de veinte años de régimen militar. Miles de misas y actos de oración se sucedían. Católicos, protestantes, espiritistas, umbandistas, judíos, demostraron una inusitada religiosidad que sorprendió incluso a sus propios dirigentes. El Presidente moribundo encarnaba las aspiraciones democráticas del pueblo brasileño y éste no dudaba en apelar a su fe para pedir por su salud (Rodrigues Brandão, 1988).

Cuando, por su parte, fue elegido el Presidente aprista Alan García, al poco tiempo de la muerte del "Maestro", contó por lo tanto, con un amplio apoyo de las masas postergadas, urbanas y campesinas, que desde su sincretismo religioso andino-cristiano no veían obstáculo para apoyar sus gestiones y proyectos, en tanto continuador —con carisma propio, quizás vicariamente adquirido— de la obra "redentora" de Haya de la Torre. Pero en el suelo de una cultura tan religiosa como la peruana no es de extrañar que así como en el aprismo late una religión que se articula con el cristianismo popular, también Sendero Luminoso encierra un mesianismo, aunque llevado a un nivel de radicalidad máximo (Ansión, 1990). El mesianismo senderista es, en cierta forma, un milenarismo político-religioso que tiene todas las características del fanatismo.

De aquí que la religión popular tenga, en sus funciones políticas, una doble faz. Si bien puede articularse en forma más o menos coherente con procesos de modernización, también puede constituir un contrapoder simbólico que se opone a la modernidad en lo que ésta tiene de deshumanizante. Este "recurso de contra-modernidad" (Balandier) presente en las culturas populares latinoamericanas, favorece el cambio democrático, pero también puede ser objeto de manipulación, o puede esclerotizarse en alternativa sectaria o mesiánica, esotérica o mágica, que obstaculice avanzar en el camino democratizante y de una mayor justicia social. El caso de Sendero Luminoso es patético al respecto.

En Chile la firme posición de la Iglesia en la defensa de los derechos humanos, generó un espacio de rearticulación de la sociedad civil (Parker, 1990) y la progresiva emergencia de un movimiento de protesta contra la dictadura demandando

la democratización. Como lo político estaba vedado y los partidos proscritos, la voluntad opositora, en parte con una convicción sincera, en parte por la necesidad inintencional de encontrar un lenguaje simbólico para manifestar la protesta, se desarrolló muy entrelazada con el lenguaje y las prácticas religiosas. Este proceso al mismo tiempo que fue convirtiendo a los otrora "secularizados" militantes izquierdistas, fue revitalizando signos y símbolos de las tradiciones religiosas del pueblo.

Las tradicionales romerías populares a los cementerios en el día de Todos los Santos, por ejemplo, adquieren un carácter de protesta pública cuando se descubre en el Cementerio General de Santiago un centenar de tumbas lapidadas N.N. y que corresponden a detenidos-desaparecidos asesinados por la policía secreta. Así se combina la protesta no violenta y la protesta religiosa en un sinnúmero de ocasiones: jornadas de ayuno y oración por los desaparecidos, jornadas de "Defensa de la Vida", mitines no violentos contra la tortura, funerales religiosos de las víctimas de la represión en diversas circunstancias, viacrucis de las Comunidades Cristianas Populares y tantas otras manifestaciones. Y en la vida comunitaria, hasta los más pequeños signos —lectura de un pasaje del evangelio, por ejemplo— adquieren un carácter "subversivo" del orden dominante. Poco a poco se va desarrollando un culto popular a los nuevos mártires del pueblo cristiano: Juan Alsina, André Jarlan, entre varios sacerdotes muertos en manos de los militares.

La jornada por la democratización se va desarrollando en todos los países de América Latina. Tanto en Paraguay con la visita del Papa en 1988 y la firme actitud del Episcopado, así como lo sucedido en Haití, van fortaleciendo las tendencias democratizantes. En los casos de regímenes con tradiciones laicistas como México y Uruguay, va cesando la actitud anticlerical. Entre México y el Vaticano las relaciones han mejorado tanto que se restablecieron a nivel diplomático. En Uruguay, al asumir el Presidente Lacalle, en 1990, consolidando un proceso democratizador, ha sido notable el Acto Ecuménico celebrado el 1º de marzo de ese año. El propio Presidente Lacalle ha declarado que "en un tiempo se preten-

dió, en pro de un laicismo mal entendido, sacar a las Hermanas de la Caridad de los hospitales, las cruces de los cementerios, las cruces de los hospitales, etapa de jacobinismo que creo que, por suerte, está terminada" (Lacalle, 1990: 2). En el caso haitiano, el hecho de que fuera elegido Presidente el Padre Aristide, un sacerdote partidario de la teología de la liberación, no fue casualidad. En una cultura embebida del sentir religioso —sintetizada por lo afroamericano— así como Duvalier se valía del Patronato para imponer su voluntad a la Iglesia católica, así también el papel que le cupo a los dirigentes del vudú en el derrocamiento de "Baby Doc" no fue despreciable. Y aun cuando el gobierno de Aristide haya sido derribado, es interesante destacar que fuera un sacerdote católico "creole", muy sensible hacia las expresiones religiosas de los haitianos, quien intentara encabezar un proceso único.

En Centroamérica, y especialmente en El Salvador, tanto como en Colombia y otras regiones, la Iglesia ha jugado un papel de mediadora en los conflictos sociales orientando su acción hacia la negociación y la pacificación. La reciente intervención de una autoridad jerárquica, mediadora entre los narcotraficantes y el gobierno colombiano, que logró que Pablo Escobar Gaviria se entregara, es ejemplificadora de un papel que la Iglesia ejerce incluso en conflictos como el generado por la violencia delictual y narcotráfico. La religión popular sigue su curso, en una interacción dinámica con la religión oficial, con las iglesias, pero conservando buena parte de aquella autonomía sociorreligiosa que la ha caracterizado. Han cabido intentos de instrumentalización del sentimiento religioso de la masas con fines políticos, pero ya no es posible que se repita la situación como la que se viviera en La Habana en 1959, que volcó al pueblo cristiano en una actitud totalmente opuesta a los procesos de cambio (más allá de la complejidad que ellos hubieran tenido en su momento).

En Nicaragua, la presión del ala conservadora de la jerarquía ha procurado instrumentalizar en forma decidida a la fe popular a fin de favorecer las posiciones más radicales. No lo ha logrado del todo. Más bien, el rol mediador ha favorecido un entendimiento entre el Sandinismo y la Presidenta

Violeta Chamorro. En El Salvador, donde la guerra duró más de doce años, los esfuerzos mediadores de la Iglesia se vieron siempre dificultados por la intransigencia del ala dura de los militares y la extrema derecha. En las recientes elecciones el abstencionismo ha sido muy elevado, los atentados y asesinatos de los escuadrones de la muerte no han cesado, a lo cual se agrega el fraude electoral. Allí la religión popular cumple un rol central en la supervivencia o en la manifestación simbólica de la rebeldía.

Un reciente informe desde San Salvador afirmaba que:

> "El 24 de marzo en el XI Aniversario del Martirio de Mons. Romero, las Comunidades y Parroquias preparan una Novena en la cual se reflexionará sobre la vida de Mons. Romero. Esta Novena terminará el propio 24 de marzo con una peregrinación por el centro de San Salvador con la participación de todo el pueblo".

El impacto popular de las recientes visitas del Papa a América Latina, con todo su desborde multitudinario, refleja que el pueblo sencillo ve en él a una figura con carisma —revestido de poder simbólico-religioso— que, en forma mítica y real, encarna sus anhelos de paz y justicia. Y esto es más significativo que todos los análisis críticos sobre el significado político de tales visitas. Significativo porque revela un elemento característico de la mentalidad de nuestro pueblo que acoge al Santo Padre como un líder después del ocaso de los grandes líderes populares o populistas —del "tata" Cárdenas, Getulio, Perón, Haya de la Torre— y de un enorme vacío de legitimidad popular de tantos regímenes autoritarios (Gomes de Souza, 1982: 184-185) y del desencanto popular respecto de los partidos y la política demo-liberal tradicional (traducida en el apoyo a candidatos presidenciales que estén fuera del sistema de partidos: Collor de Melo, Fujimori y, en cierto sentido, Menem). El impacto de esas visitas en los procesos de democratización es difícil de evaluar con exactitud. Con todo, parecen haber favorecido las grandes asambleas del pueblo, en torno a las cuales junto con manifestar su fe, se han expresado los anhelos de una convivencia pacífica y democrática,

con justicia y solidaridad. Los diversos pueblos han recobrado sus energías y su voluntad de lucha y ello ha favorecido un clima de movilización y entendimiento que ha contribuido a las salidas democráticas.

DINÁMICAS HISTÓRICAS, ADAPTACIÓN Y RESISTENCIA DE LAS RELIGIONES POPULARES

Con una mirada histórica es posible percibir que en toda sociedad en la cual se desarrolla la cultura oficial, característica de las elites dominantes, tiende también a formarse una cultura popular que no es la simple reproducción de las formas oficiales vulgarizadas, sino que tiene relativa consistencia propia y se desarrolla como una cosmovisión en oposición implícita a las concepciones oficiales del mundo (Gramsci, 1954; Portelli, 1974). En el campo religioso se reproduce esta dialéctica entre producción de significados oficiales y populares, aunque no en forma refleja. Allí donde se gesta una religión oficial, institucionalizada, guardiana de la ortodoxia en la creencia y el ritual, nacen y se desarrollan, por un proceso espontáneo y a modo de respuesta, formas religiosas populares que responden a las necesidades, esperanzas y anhelos de las masas no satisfechos por la religión oficial (Lanternari, 1982:36).

En el estudio de las complejas y multifacéticas dinámicas del campo religioso (Maduro, 1978), hay que descubrir con mayor sistematicidad las condiciones bajo las cuales un encuentro cultural, o un proceso histórico, con amenaza de dominación, como lo fue la conquista de América, o como lo es hoy el proceso de urbanización y secularización impuesto por la sociedad oficial, o por la convulsionada vida social y política del continente en este siglo, desemboca en reacciones de las masas, bajo la forma de rebeliones activas, o como respuesta pasiva a través del proceso de sincretizaciones a creencias, ritos y costumbres (Herskovits, 1937: 541).

Lo más notable en nuestro caso es el hecho de que buena parte de las nuevas formas de expresiones religiosas en el pueblo, que hemos analizado, han sido en cierta medida

productos de resistencia abierta o encubierta, vía sincretización, a las cambiantes condiciones provocadas por el proceso de urbanización y por la agitada e inestable vida social y política latinoamericana del siglo XX. Pareciera ser que la tenacidad de las culturas en defensa de sus valores, ideales e intereses, las puede llevar, como hemos visto, a reactualizar tradiciones religiosas o a elaborar nuevas y originales respuestas (González, 1985). La originalidad y creatividad popular, condicionada por el tipo de sujeto popular y por el grado de libertad que deja el contexto estructural y coyuntural, será un factor decisivo en la gestación de nuevas expresiones religiosas que amplían el espectro de alternativas disponibles para las clases subalternas.

La historia social y política de América Latina durante el presente siglo ha estado signada por la presencia constante de conflictos. La trama política se teje en convulsionadas jornadas por la democratización, desde las pugnas de los grupos emergentes contra la dominación de la oligarquía tradicional, a principios de siglo, hasta los procesos contemporáneos de democratización que con diversas manifestaciones caracterizan el escenario sociopolítico del continente.

La respuesta de las clases populares en los períodos críticos de la historia de cada nación tiene, en algunos casos, efectos decisivos en la reestructuración de sus energías y creencias religiosas. Frente a la implementación de la República y del orden burgués en Brasil, entre 1870 y 1930 se produce la respuesta del campesinado bajo la fórmula de mesianismos religiosos; la rebelión de los cristeros contra el gobierno revolucionario de Calles, en México (1926-1929) con sus ribetes mesiánicos (Meyer, 1975); así como otras expresiones mesiánicas en diversas épocas, revelan una protesta inspirada religiosamente, de parte de masas campesinas que defienden su religiosidad y *pathos* tradicional, ante las consecuencias políticas y sociales de procesos de transformación capitalista en curso, con sus impactos urbanizantes y modernos, pero desestabilizadores.

El caso de los mesianismos urbanos en Brasil, poco estudiados, es indicativo porque muestra un tipo de respuesta que tiene muchas analogías con aquellas que subyacen a la

formación del pentecostalismo popular y de los nuevos cultos sincréticos afroamericanos. La ausencia de la temática del "éxodo" en los mesianismos urbanos de Brasil, hace que su proyecto oscile entre el "macumbeirismo" y el "mesías mágico" (Prien, 1985: 813-815).

Muchas de las expresiones nacionalistas, reformistas o populistas, que caracterizan buena parte de la historia política de muchos países latinoamericanos, han sido consideradas como anticlericales y por ello se ha descuidado el estudio de su vinculación con la religión de las masas populares que constituían su base de apoyo. Más allá de los naturales intentos de instrumentalización de motivos religiosos con fines electoreros, para ganar simpatía y legitimidad política, en el caso de la Revolución Mexicana, por ejemplo, o en los casos del APRA en Perú, del Varguismo en Brasil o del Peronismo en Argentina, es posible apreciar claros puntos de contacto entre el proyecto e ideología propuesto y la religiosidad de las masas populares que los apoyaban[3].

La característica común, a pesar de las notables diferencias políticas e históricas de cada uno de ellos, es que en los casos mencionados estos movimientos son capaces de vehiculizar —no sin contradicciones— los anhelos de justicia con el sentir religioso de las clases populares. En el caso mexicano, pensamos en la actitud respetuosa de la religión mantenida por los caudillos más populares de la revolución, Villa y Zapata. En el caso de Vargas, este nunca atacó directamente al catolicismo sino que se alió a él en su proyecto. En el caso del APRA, hay una ideología poco definida y sincrética que apela a las raíces indígenas y a la religión para levantar sus banderas antioligárquicas y latinoamericanistas. En cuanto a Perón y el peronismo, recordemos su historia en la cual ha intentado conciliar el justicialismo con los ideales sociales del cristianismo. Se trata de movimientos que han sido interpretados desde la religión oficial, más bien como una amenaza, pero en los hechos responden a la necesidad de mitos que requieren

3. Cf. para el caso mexicano, Prien (1985) y Rutherford (1971); para el caso del APRA, Vega (1985, 1986); para el caso del peronismo, Carutti *et al.* (1974) y Farrel (1976); para el caso de Vargas y la umbanda, Brown *et al.* (1985).

las masas para ser movilizadas en su proceso de integración al Estado en pleno proceso de modernización e industrialización. Son movimientos que encarnan una energía "popular" —no realizada— y un "nacionalismo" poco definido, cuyos simbolismos pseudo-religiosos acrecientan la percepción popular de que no hay contradicción con sus tradiciones y fe más sentida. Saltándose las mediaciones de un discurso racionalmente estructurado, el populismo, por su ideología difusa, apela al sentido simbólico-religioso popular. El líder (Madero, Haya de la Torre, Perón) es convertido en una suerte de Mesías secular que viene a redimir a las masas de las miserias y penas de esta vida. En el caso argentino, Evita Perón se convierte en un símbolo místico-revolucionario, que pasa a ser prácticamente canonizada por el pueblo, luego de su trágica muerte, al igual que otros tantos líderes que encarnan los profundos anhelos de justicia del pueblo latinoamericano, como son los diversos mártires de la represión, y el principal, Mons. Oscar Romero, que desde El Salvador se erige como un nuevo "santo" no canonizado pero popular.

La urbanización acarrea una integración creciente de las masas, incluso de las "informales" o "marginalizadas", a las esferas de poder de la sociedad global y, por ello, conlleva una politización relativa de la vida, pero el ámbito de representaciones en el cual se condensa la opinión política es una esfera de realidad, entre otras, al interior de la mentalidad sincrética popular. Estamos en un período en el cual presenciamos el llamado "fin de las ideologías" y las masas populares latinoamericanas parecen decepcionadas de la política y de sus estilos de acción tradicionales. Si bien hay situaciones en las cuales la sobrepolitización induce al abandono de la fe religiosa, como ocurre con los militantes más totalitariamente comprometidos con una "causa" política, en la inmensa mayoría de las masas populares ello no sucede, sino que la esfera religiosa tiende a articularse en paralelo a la esfera política y coexisten, incluso bajo contradicciones lógicas —a la luz de la "racionalidad" cartesiana— pero no afectan el sentido religioso. Esta forma de constitución de los procesos representacionales en el estilo de pensamiento popular la analizamos con mayor detalle en los siguientes capítulos.

Como corolario de lo afirmado, el proceso de secularización en América Latina no podría explicarse como una resultante de los procesos de politización, a diferencia de lo que algunos autores plantearan en los años 70. Buscando la especificidad del proceso en el continente, Míguez Bonino concluía que el proceso de secularización universal estaba en nuestros países mucho más marcado por la dimensión política que por la tecnológica. De aquí la necesidad de buscar categorías de interpretación distintas a las del mundo nordatlántico, dado que "la interacción de este proceso con la piedad popular manifiesta, por tanto, una dinámica y caracteres propios" (Míguez Bonino, 1974: 440).

Lo cierto es que esa interpretación ha quedado fuera de lugar, porque como hemos visto, incluso en el propio campo político latinoamericano hay espacio para una revitalización de lo religioso, así como lo hay a partir de las nuevas tecnologías comunicacionales. Ciertos procesos de politización pueden estar incluso en el origen de actualizaciones mesiánicas y míticas, o bien de nuevas expresiones ético-proféticas en la religiosidad de las masas populares.

Bibliografía

Alcalá, Alfonso (coord.) (1984), *Historia general de la Iglesia en América Latina. México*, tomo V, CEHILA, Sígueme/Paulinas, Salamanca.

Ansión, Juan (1990), "Sendero Luminoso: la política como religión", *Cristianismo y Sociedad*, XXVIII/4, Nº 106, pp. 115-129.

Brown, Diana; Vilas, María Helena; Negrao, Lísias; Birman, Patricia; Seiblitz, Zelia (1985), *Umbanda e politica*, Marco Zero, Río de Janeiro, Brasil.

Büntig, Aldo (1973), *Religión - enajenación en una sociedad dependiente*, Guadalupe, Buenos Aires.

Cardenal, Rodolfo (coord.) (1985), *Historia general de la Iglesia en América Latina. América Central*, tomo VI, CEHILA, Sígueme, Salamanca.

Carrión, Luis (1986), Discurso presentado en el Seminario "¿Qué espera el FSLN de los cristianos, y qué esperan éstos del FSLN en la revolución nicaragüense?", en "Centroamérica: cristianismo y revolución", *Cuadernos DEI*, Nº 4, pp. 31-41.

Carutti, Eugenio; Martínez, Carlos (1974), "Culto popular en la Argentina: Eva Perón", *Nuevo Mundo*, tomo IV, Nº 7-8, pp. 148-169.
Correa, Enrique (1986), "Cristianismo de izquierda e Iglesia popular", *Nueva Sociedad*, Nº 82, pp. 102-109.
De Roux, Rodolfo (coord.) (1981), *Historia general de la Iglesia en América Latina. Colombia y Venezuela*, tomo VII, CEHILA, Sígueme, Salamanca.
De Roux, Rodolfo (1983), *Una iglesia en estado de alerta. Funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*, Servicio Colombiano de Comunicación Social, Bogotá, Colombia.
Departamento Ecuménico de Investigaciones (1980), "Centroamérica: cristianismo y revolución", *Cuadernos DEI*, Nº 4.
Dewart, Leslie (1963), *Christianity and revolution: the lesson of Cuba*, Nueva York.
Dussel, Enrique (1972), *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación 1492/1972*, Nova Terra, Barcelona.
Dussel, Enrique (1983), *Historia general de la Iglesia en América Latina. Introducción general*, tomo I/1, CEHILA, Sígueme, Salamanca.
Farrel, Gerardo (1976), *Iglesia y pueblo en Argentina: 1860-1974*, Patria Grande, Buenos Aires.
Gomes de Souza, Luis Alberto (1982), *Classes populares e Igreja nos caminhos da história*, Vozes, Petrópolis, Brasil.
González, José Luis (1985), *La religión popular en el Perú*, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.
Gramsci, Antonio (1954), *Letteratura e vita nazionale*, Turín.
Herskovits, Melville (1937), "African gods and catholic saints in New World religious belief", *American Anthropologist*, XXXIX, pp. 635-643.
Hoornaert, Eduardo; Azzi, R.; Van der Grijp, F.; Brod, B. (1983), *História geral da Igreja na America latina. História de Igreja no Brasil*, tomo II/1, Paulinas/Vozes, Petrópolis, Brasil.
Houtart, François (1979), "Religion et lutte des classes en Amérique Latine", *Social Compass*, XXVI, Nº 2-3, pp. 115-236.
IEPALA (1982), *Las relaciones entre cristianismo y revolución*, Encuentro sobre las Relaciones entre Cristianismo y Revolución, Madrid (5 al 12 de diciembre de 1981), IEPALA, Madrid.
Instituto Histórico Centroamericano (1979), "Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua", en *Apuntes para el estudio de la realidad nacional*, Nº 3 (extraordinario), Managua.
Klaiber, Jeffrey (coord.) (1987), *Historia general de la Iglesia en América Latina. Perú, Bolivia y Ecuador*, tomo VIII, CEHILA, Sígueme, Salamanca.
Lacalle, Luis Alberto (1990), "Religiones y nuevo gobierno", *Carta OBSUR*, abril.

Lafaye, Jacques (1985), *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lanternari, Vittorio (1965), *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Seix Barral, Barcelona.

Lanternari, Vittorio (1982), "La religion populaire. Perspective historique et anthropologique", *Archives des Sciences Sociales des religions*, 53/1, pp. 121-143.

Maduro, Otto (1978), *Religión y conflicto social*, Mérida.

Magnet, Alberto (1953), *Nuestros vecinos justicialistas*, Pacífico, Santiago de Chile.

Meyer, Jean (1975), *La christiade. L'église, l'etat et le peuple dans la révolution méxicaine, 1926-1929*, Payot, París.

Meyer, Jean (1989), *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, Vuelta, México.

Míguez Bonino, José (1974), "La piedad popular en América Latina", *Concilium*, Nº 96, pp. 440-447.

Parker, Cristián (1990), "El aporte de la Iglesia a la sociedad chilena bajo el Régimen Militar", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Nº 482-83, Madrid, pp. 31-48.

Pereira, Cristóbal (1986), "Religiosidad pervive en Cuba revolucionaria", *Puebla*, año 8, Nº 35, pp. 13-15.

Pereira de Queiroz, María Isaura (1968), *Réforme et révolution dans les societés tradicionelles*, Anthropos, París.

Pike, Fredrick (1970), "South america's multifaceted catholicism: glimpses of twentieth century. Argentina, Chile and Peru", en H. Landsberger (ed.), *The church and social change in Latin America*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, pp. 39-53.

Portelli, Hugues (1974), *Gramsci et la question religieuse*, Anthropos, París.

Prien, Hans Jürgen (1985), *La historia del cristianismo en América Latina*, Sígueme, Salamanca, España.

Richard, Pablo; Meléndez, Guillermo (eds.) (1982), *La Iglesia de los pobres en América Latina Central*, DEI, Costa Rica.

Rodrigues Brandão, Carlos (1988), "El banquete de los brujos", en Gutiérrez E., Manuel (comp.), *Mito y ritual en América*, Alhambra, Madrid, pp. 397-446.

Rutherford, John (1971), "The Church", en *Mexican society during the revolution. A literary approach*, Clarendon Press, Oxford, pp. 279-292.

Schaden, Egon (1982), "El mesianismo en América del Sur", en H. Ch. Puech (dir.), *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, Siglo XXI, Madrid, pp. 80-151.

Silva Herzog, Jesús (1964), *Breve historia de la Revolución Mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México.
Vega-Centeno, Imelda (1985), *Aprismo popular: mito, cultura e historia*, Tarea, Lima.
Vega-Centeno, Imelda (1986), *Ideología y cultura en el aprismo popular*, Tarea/Fundación F. Ebert, Lima.
Vega-Centeno, Imelda (1991), *Aprismo popular. Cultura, religión y política*, CIESPA, Tarea, Lima.
Wolf, Eric (1979), "The Virgin of Guadalupe: a Mexican national symbol", en Lessa and Vogt (eds.), *Reader in comparative religion*, Harper and Row, Nueva York, pp. 226-230.

Capítulo 9

¿OPIO O RESISTENCIA RELIGIOSA POPULAR AL CAPITALISMO MODERNIZANTE?

La pregunta sobre el carácter alienante de la religión y, en particular, de la religión del pueblo, ha estado en el centro de la discusión teórica que subyace en buena parte de las interpretaciones críticas de la religión. En efecto, la clásica definición de la religión como "opio del pueblo", ronda como un trasfondo que no puede ser olvidado en el momento de hacer cualquier análisis sociológico sobre la religión popular (Marx, 1979). No sólo nos referimos a la ya clásica y conocida tesis marxista. También Weber, al analizar la religiosidad popular, muestra cómo ésta sirve de domesticación y de legitimación de los poderes dominantes[1]. Sin embargo, en un continente subdesarrollado y mayoritariamente cristiano como América Latina, la religión subsiste e, incluso, se revitaliza como sentido significativo en las masas populares. La función de protesta contra la opresión que la religión ha cumplido en muchos procesos de lucha y resistencia popular plantea el desafío a reconsiderar el problema.

El tema enciende vivas polémicas y debates, cuyas connotaciones ideológicas y políticas son incuestionables. Hasta no hace mucho, buena parte de los intelectuales latinoamericanos —hijos de la modernidad ilustrada— veían en la religión del pueblo puros prejuicios, supersticiones y atavismos —componentes "ilusorios" de una conciencia enajenada— que debían ser superados por la crítica racional. Últimamente, ciertas corrientes de la teología y de la pastoral intentan redescubrir en la religión popular tradicional el "alma del pueblo", la identidad latinoamericana más profunda que se opondría al secularismo liberal y marxista. A esta perspec-

1. Cf. Weber (1964), tomo I, pp. 379ss; tomo II, caps. VII, IX.

tiva se le contrapone la de una corriente liberadora que intenta discernir los gérmenes de liberación en una religión de los oprimidos, que es contestataria de la cultura dominante.

Como hemos dicho, lo religioso es un componente de la cultura y ésta debe entenderse como un fenómeno histórico. Esto quiere decir que los significados y funciones de lo religioso son relativos a las épocas y a las situaciones específicas de los actores sociales que producen y reproducen ese conjunto de sentidos codificados. Nuestra hipótesis, en este punto, sostiene que el pueblo, en tanto actor histórico-social, produce colectivamente sus representaciones y prácticas simbólico-religiosas, a través de un proceso en el cual se evidencia, de manera diferenciada según la posición relativa en la estructura de clases y en el campo religioso, su carácter dominado y, al mismo tiempo, relativamente autónomo. A través de un proceso de producción de sentido, condicionado y condicionante, las diversas fracciones y clases subalternas expresan en algunas de sus multiformes manifestaciones religiosas una *protesta simbólica.* Esta protesta no siempre es abierta y sólo en algunos casos, según las circunstancias históricas y estructurales, llega a ser funcional a la constitución de una auténtica conciencia de clase en las masas proletarias y subproletarias. La tesis complementaria sostiene que los elementos alienantes de la religión popular, cuando los hay, no lo son nunca por *esencia,* sino por *existencia* concreta, social e históricamente situada.

La religión como resignación frente a la opresión: una visión incompleta

En la búsqueda de la satisfacción de sus necesidades básicas, el hombre popular está subordinado a su situación como clase dominada. La vida cotidiana de las clases trabajadoras y de la masa de subempleados y desempleados y de sus familias en los países subdesarrollados y dependientes está marcada por el signo de la explotación y de la miseria. Dado que la sociedad capitalista le niega sus legítimos derechos y le priva de oportunidades de trabajo y de bienestar, al hombre popu-

lar no le queda otra alternativa que la de recurrir a una serie de "estrategias de supervivencia". Es precisamente en este contexto que la religión popular adquiere —por regla general— pleno sentido como forma paralela y complementaria de "estrategia de supervivencia" simbólica.

Así, de acuerdo a una interpretación más o menos corriente[2], la religión constituiría una suerte de medio simbólico supletorio en la lucha por la subsistencia cotidiana de las clases populares. El animismo y la magia serían solamente mecanismos religioso-pragmáticos de intento de control y regulación del medio ambiente. La situación endémica de inseguridad social y de dependencia crónica del hombre popular sería subsanada así por el recurso a esas instancias simbólicas al alcance de la mano que ofrecen las creencias en los poderes milagrosos de Dios, la Virgen, los santos y las "ánimas benditas". La religiosidad en el medio popular tomaría el carácter de un poder sobrenatural que socorre al poblador, brindándole beneficios que la sociedad niega o bien consolándolo en su frustración.

La religión actuaría como factor de adaptación a la dominación al reforzar el fatalismo propio de la "cultura de la pobreza".[3] La cultura de la pobreza estaría caracterizada por

2. Interpretación sistematizada por A. Bentué en un interesante estudio sobre religión popular en Santiago de Chile. Cf. Bentué (1972, 1976).

3. La teoría de la "cultura de la pobreza" desarrollada por el antropólogo Oscar Lewis en los años 60 (Lewis, 1961, 1969, 1988), en base a sus estudios de los mexicanos y de los portorriqueños es también compartida por los teóricos desarrollistas de la "promoción popular" (DESAL, 1969; Veckemans, 1969), en el sentido de subrayar la desintegración interna y la atomización de los grupos marginales, donde predominan los sentimientos de impotencia, desamparo, dependencia, inferioridad y resignación. Los sicólogos sociales latinoamericanos retoman la misma idea al desarrollar su cuadro sicosocial sobre el "carácter fatalista" del latinoamericano (Martín Baró, 1987). Recientes aproximaciones sociosicológicas insisten en esta equivocada generalización, al destacar que la respuesta principal de los marginados a la frustración no asume conductas violentistas, sino actitudes conformistas-resignadas que conllevan al indiferentismo político, la autoagresión, el presentismo y la desesperanza (Martínez *et al.*, 1990). En este libro creemos presentar abundantes argumentos como para rebatir las bases sobre las cuales se ha reconstruido este cuadro sobre la cultura popular latinoamericana.

su desintegración interna y una constante frustración —no siempre declarada—, situación que generalizaría sentimientos de impotencia, desamparo y desesperanza, provocando respuestas resignadas y fatalistas. En la medida en que la religión de estos sujetos contribuye a imaginar soluciones idealistas, de tipo individual y simbólico (hacer una promesa a un santo para solucionar un problema concreto), que inhiben conductas autónomas y organizadas, en esa misma medida la religión estaría reforzando el fatalismo en la espera de una solución irreal y ahistórica a problemas sociales, concretos e históricos. La religión popular constituye, según esta interpretación, un componente importante en la resignación y en la alienación popular (Marzal, 1970), lo cual es otra forma de presentar la vieja tesis marxista —de inspiración feuerbachiana— (Marx, 1972, 1979; Wackenheim, 1973), según la cual la religión aliena al hombre al hacerle heterónomamente dependiente de un mundo de ilusiones que le impide asumirse como praxis, como práctica-crítica-revolucionaria, descubriendo que el valle de lágrimas y el propio reino de los cielos están en la misma dialéctica de la historia.

Bajo ciertos aspectos, y sólo para un segmento de la población, este análisis es acertado. Sin embargo, la experiencia histórica reciente en clases populares que hemos analizado y algunos estudios en particular[4], indican la imposibilidad de generalizar unilateralmente este tipo de interpretaciones.

Tradicionalismo mágico-religioso y reproducción de la vida

Aun en el caso de las expresiones más tradicionales y aparentemente más orientadas hacia la magia y la superstición, dependiendo del punto de vista interpretativo, es posible descubrir elementos de una racionalidad que es la de aquellos sectores de la población que tienen que enfrentar a diario el problema de la subsistencia. En el caso de los sectores popu-

4. Cf. Giménez (1978), Irarrázaval (1978), Kudo (1980), Parker (1986a), Salinas (1991).

lares sumergidos en condiciones de extrema pobreza, la religión tradicional, ya sea bajo la forma del catolicismo popular, del pentecostalismo abstencionista, los cultos afroamericanos y los espiritismos supersticiosos, en fin, el conjunto de rituales y devociones de corte tradicional como las peregrinaciones, las promesas a los santos, las devociones y oraciones, los rituales de posesión de espíritus y de sanación, tienen un significado social objetivo que apunta hacia una "eficacia simbólica" en función de la solución de las cuestiones más problemáticas con que los pobres se enfrentan en su vida diaria.

Para no caer en teorías generalizantes, resulta necesario recoger aquí el análisis de un caso particular que reúne características más o menos típicas. Se trata del discurso cotidiano de la señora Nelly, una pobladora, dueña de casa, casada, 42 años, habitante de "Pudahuel Norte" en el sector periférico poniente del Gran Santiago, en Chile[5].

> "El dinero nunca es suficiente... siempre falta. Lo principal en que gastamos la plata, es en la comida... A veces no hay ni qué echarle a la olla..." afirma la entrevistada. "Me gustaría no ver tantos niños pidiendo (mendigando)..." —agrega. "Lo único que pido es que haya Iglesia... allí uno no paga para ir. A veces uno necesita un consejo, que alguien lo escuche".

Como la señora Nelly, hay miles de mujeres latinoamericanas que viven a diario el problema del hambre, la insatisfacción de sus necesidades básicas, el abrigo, la salud. Su fe en Dios y la Virgen —herencia tradicional de sus padres— le ofrece un sentido a la vida. La Iglesia, espacio en el cual se manifiesta la presencia sagrada de lo sobrenatural, garantiza un ámbito simbólico donde consolarse y encontrar energías morales y guías para enfrentar la incertidumbre planteada por la angustiosa situación del hambre y la miseria familiar.

En las ciencias de las religiones, el estudio de los compor-

5. Este discurso proviene del registro del trabajo de campo de investigaciones realizadas por un equipo en el cual participó el autor.

tamientos religiosos intenta vincular el espacio de las creencias simbólicas con el ámbito específico de la vida cotidiana de los actores. La fe religiosa, cualquiera que ésta sea, está siempre ligada a la vida concreta de los creyentes, incluso en expresiones religiosas más éticas, intelectualizadas y racionalistas, que aparentemente no tienen que ver en forma directa con los problemas cotidianos. En una óptica antropológica y sociológica, es posible afirmar que toda religión intenta dar cuenta de ciertos problemas vitales que se les plantean a los sujetos sociales en la vida cotidiana, personal o histórica.

> "En todo tipo de religión va implícito un problema central: salvar al hombre de la incertidumbre, darle sentido a su vida en el mundo y más allá de él, en una palabra, integración de lo sagrado y lo profano" (Zuluaga, 1985: 33).

En el caso que hemos estado analizando nos enfrentamos a una situación muy concreta. Los problemas que plantea la vida son problemas urgentes, directamente vinculados a la satisfacción de las necesidades vitales. Es decir, directamente involucrados en las bases materiales para la reproducción simple de la *vida*. En el caso del hambre, la contradicción fundamental que se le plantea al sujeto es entre necesidad humana básica y su satisfacción. Alimento para reponer sus energías vitales en una circunstancia límite con grave riesgo de muerte por desnutrición. Obtención de los recursos materiales adecuados (alimentos, líquidos, etc.) que satisfagan las necesidades básicas. Por ello se afirma que "el pan es vida". Porque si el hambre es un principio de muerte, el pan que sacia el hambre es un principio de *vida*, trozo de alimento que permite la reproducción biológica de la vida del hambriento. Es reproducción de su *vida material*, pero, al mismo tiempo, reproducción *integral* de su vida. Una persona con hambre está rebajada en su dignidad, en su calidad de *persona*; el pan restituye energías al cuerpo, pero regenera —simultáneamente— la dignidad a la persona y le permite reintegrarse al mundo de los seres humanos, dejando atrás el mundo de los "minusválidos e indigentes".

Como dice otra pobladora:

> "la plata no nos alcanza pa'na'..., pa'hacerles comida a los cabros...ni pa'l pan, pa'l agua, y eso..." (¿Para qué otra cosa no alcanza?) "Pa'l agua, la luz, para dar estudios y vestir a los niños".

Si falta la alimentación básica, faltan también otros bienes para vivir dignamente. La pobladora se ve enfrentada a una situación dramática, en la cual se le exige —como imperativo vital— resolver el problema del hambre. Es un "hambre" involuntario, resultado de una sociedad donde la estructura de oportunidades es desigual y los sujetos marginalizados no tienen las mínimas oportunidades para obtener trabajo, ingresos y así asegurar los alimentos diarios para él y su familia. Se trata de un cuadro de *incertidumbre*, donde la *vida misma* está amenazada, situación que es consecuencia de una estructura social injusta.

El problema en estos casos es tan agudo que, en verdad, en lo inmediato, a la mujer pobladora no le preocupa averiguar intelectualmente las causas de su actual situación. No está en condiciones de hacer una reflexión crítica acerca de si el hecho de tener hambre es originado por la estructura injusta del modelo capitalista o por otras causas. Su problema central es urgente: ¿cómo nos alimentamos con mis hijos y mi marido *hoy*? El umbral de incertidumbre crece en aquellos hogares en los cuales el jefe de hogar está desempleado o tiene trabajos esporádicos (en el mercado informal) que no ofrecen ninguna garantía para la obtención de un ingreso monetario estable. Se ha dicho que una de las características más típicas de la cultura popular urbana es que se "vive al día", el "presentismo". Las adversidades y las carencias que implican la pobreza urbana llevan al consumo cotidiano de gran parte de las energías en la resolución de los problemas inmediatos de subsistencia. De aquí la diversidad de "estrategias" de subsistencia que ya ha sido bastante estudiada como comportamiento social de estos sectores sociales[6]. Esta urgencia lleva a centrarse en el presente y a dejar para otra

6. Cf. Frías (1977), Lomnitz (1975), Piña (1981), Rodríguez (1981), Ruiz-Tagle y Urmeneta (1984), Urmeneta (1988).

oportunidad la planificación del futuro. El presentismo, sin embargo, es una forma racional de adecuación a la realidad. ¿Cómo habría alguien de planificar el futuro cuando el presente se le está hundiendo? ¿Cómo podría alguien racionalmente afirmar que es capaz de planificar su futuro si sus condiciones de vida *hic et nunc* son absolutamente imprevisibles?[7]. Así, ese inmediatismo obedece, no tanto a una voluntad deseada por los pobladores, sino a la adecuación a ciertas condiciones originadas por la heterogeneidad estructural —ampliamente analizada en el capítulo dos— y que torna muy inestable la cotidianidad de los que viven en la marginalidad urbana.

La situación de la señora Nelly, como tantas, es muy gráfica. Ella está enfrentada al problema que plantea el hambre y debe buscar formas de resolución de esa *necesidad* que —dadas las condiciones sociales inestables y opresivas— se le plantea también como *incertidumbre* que permea su existencia diaria. No resulta para nada extraordinario que su mayor aspiración en la vida sea "vivir tranquila, sin sobresaltos..." El deseo de una relativa tranquilidad y normalidad en la vida cotidiana, así como la necesidad de tener acceso a una situación socioeconómica, habiendo satisfecho todas las necesidades básicas, es aquí el ideal realista de vida. Este modelo cultural no está atravesado por una voluntad de ascenso en la escala social ("no me gustaría ser rica", confiesa), antes bien, su aspiración es a una "vida tranquila". En el marco de este bajo nivel de aspiraciones se busca una adaptación realista que le permita ver a su familia sana y poder darse ciertos gustos que hagan feliz a su marido, reduciendo o eliminando la incertidumbre.

El nivel de angustia, sin embargo, puede llegar a ser de tal tensión, que le pueden llevar, en determinadas circunstancias, a fantasear con ciertas soluciones mágicas que arreglarían su panorama vital: "¡Quisiera sacarme la Lotería!" Pero no estamos frente a una mentalidad ingenua ya que, a renglón seguido, nuestra pobladora razona: "a la Virgen sólo le pido salud".

7. En nuestra obra anterior, en el capítulo siete hemos desarrollado este punto (Parker, 1986a).

Catolicismo popular tradicional y ánimas protectoras

Veamos ahora qué sucede en este tipo de religión popular que analizamos, frente al problema del hambre. En primer lugar habría que destacar algunos elementos característicos que tipifican esta forma de creencia popular que corresponde a cierto número de pobladores (entre un cuarto y un tercio según nuestros estudios), pero que es un modelo religioso típico, entre otros[8].

Varios son los rasgos típicos de las expresiones religiosas de la señora Nelly que, en términos generales, podemos clasificar en lo que se ha denominado el "catolicismo popular" de tipo tradicional, preferentemente urbano:

a) Se trata de creencias heredadas con una tradición familiar ("desde chica me enseñaron a creer"). Tradición que se acoge sin cuestionar, aunque no de forma decorativa, sino de manera vital.

b) Creen en Dios, la Virgen, los santos, las "animitas" y sus poderes milagrosos. Creencias que forman parte del *sentido común* popular de corte tradicional.

c) No cree o tiene dudas acerca de la "otra vida", con lo que se aleja de la creencia cristiana oficial en la resurrección de los muertos.

d) No cumple con las prácticas religiosas oficiales (no va a misa), pero sí efectúa regularmente prácticas religiosas populares (hace "mandas" [promesas] a la Virgen).

Estas creencias y prácticas merecen un breve comentario. Por una parte, llama la atención la creencia en "animitas" y, por otra, la duda o no creencia en la resurrección. ¿Contradicción en la mentalidad popular?

La "animita" es un pequeño santuario que se localiza generalmente a la orilla del camino, en memoria de un difunto que tuvo una muerte trágica. La gente peregrina al "santuario" para rezar, hacer mandas (ex-votos) y rendirle culto a esa "animita" (de *ánima)* cuyo poder sobrenatural es reconocido ("es una animita muy milagrosa").

La creencia en las ánimas representa un polo religioso-

8. Véase, al respecto, capítulo seis, pp. 24-25.

cultural opuesto al sentido religioso *oficial*. De hecho, esta creencia y su red de prácticas conexas no son consideradas como expresión del auténtico practicante católico, tal como lo define la Iglesia, sino más bien como expresión de un comportamiento religioso desviado. Esta creencia representa uno de los núcleos claves estructurantes del *sentido religioso popular tradicional* en las clases subalternas latinoamericanas[9]. En otros países suele recurrirse a las "ánimas benditas" con un ritual de promesa homólogo pero con un significado del ánima un tanto diferente. Los casos, argentino de la difunta Correa, peruano de Sarita Colonia, venezolano del doctor Hernández, son mucho más próximos al sentido del "animita" en la cultura popular chilena.

El animita es una suerte de *santo popular* que, a diferencia de la creencia religiosa oficial en los santos canonizados, se trata del alma de alguna persona, por lo general anónima (que está lejos de ser ejemplo de virtud moral y mística), que ha muerto de una manera injusta, trágica o heroica. El alma (=animita) de este personaje, mitificado en la conciencia popular como mártir purificado por la sangre, según se cree tradicionalmente, tiene un destinó ambivalente: o bien entra en el cielo sin pasar por el purgatorio, o bien vaga errante entre el cielo y la tierra, hasta que cumple su cometido de hacer *pagar* las culpas a los que le hicieron algún mal durante su vida terrenal. Una de las creencias más extendidas al respecto es que si el alma del difunto no "descansa en paz", manifiesta su intranquilidad hostigando la vida de los vivos: "penan las ánimas", dice el refrán popular. Uno de los elementos *nucleares* de esta creencia es que se dice que son *milagrosas* y benefactoras de los hombres, dado que, como están exentas de pecados (Navarro *et al.*, 1975), tienen una proximidad mayor con los poderes benéficos de la Providencia divina. Por ello el ánima tiene la propiedad de todo ser sagrado: se venera y valora su potencialidad benéfica, en tanto que sus virtuales cualidades maléficas son temidas y se les intenta conjurar. Si el culto a las ánimas se da preponderan-

9. Bentué (1972: 145ss, 170 y 174); CISOR (1970: 216ss); ICODES (1970: 79ss); Vásquez (1956); Zuluaga (s/f: 109-112).

temente en ambientes rurales, el culto a las animitas es urbano. También en los suburbios populares de las metrópolis latinoamericanas, por lo general en carreteras, orillas de la vía férrea, cruces de calles, esquinas y veredas, lugares públicos altamente transitados, suelen verse templetes con el infaltable crucifijo donde las gentes del lugar veneran a una animita milagrosa. Adornado con flores y velas ardientes, son el objeto de devoción a través de rezos, promesas, ex-votos y otras formas de impetración a cambio de alguna retribución material o moral.

Es, por cierto, una forma de culto a los muertos —y no una manifestación del animismo como el que subyace a los cultos afroamericanos, como algunos autores afirman— pero bajo una fórmula *popular*, según la cual el ánima no coincide plenamente, en su vida de ultratumba, con el concepto religioso oficial de alma y cuerpo resucitados, exultados en Dios. El ánima del sujeto, considerado por el pueblo como una suerte de *mártir* inocente y anónimo, pasa a formar parte de ese mundo indiferenciado y omnipresente del reino de los muertos que a cada instante vuelve a intervenir en la vida cotidiana del universo tradicional de representación de mundo. Así las propiedades del ánima en la creencia popular la hacen ser una suerte de objeto religioso que se ubica en un plano sólo levemente inferior a Dios.

Hay en esta creencia popular un elemento latente de subversión simbólica de esa ortodoxia oficial que establece que todo "santo" (de vida ejemplar) sólo actúa vicariamente, en nombre y gracias al poder todopoderoso de Dios. Sin embargo, la primacía de Dios no está cuestionada al entender al ánima como un ser mediador. El sujeto popular necesitado de algún beneficio concreto (salud, suerte en el amor, suerte para encontrar trabajo, o dinero para la alimentación, fuerza moral para enderezar una vida pendenciera, etc.) recurre al objeto *ánima* que tiene la facultad de intervención extranatural en la vida. El sujeto intenta controlar simbólicamente su suerte aleatoria, gracias al pacto que establece con el objeto —ánima—: le hace una promesa, que involucra algún tipo de esfuerzo y de sacrificio, místicamente sobrellevado, por parte del oferente (prenderle velas, llevarle flores, o un ex-voto,

portarse bien, no tomar más alcohol, etc.), a cambio de alguna recompensa: obtener el bien deseado.

Como todo ritual mágico, la promesa al "ánima" —análoga al ritual de promesa o manda a los santos y/o a la Virgen María, tan propio de la religión popular tradicional— a semejanza de toda ciencia-técnica[10], es concebida como eficaz en la medida en que el procedimiento se atenga a la letra de sus fórmulas y sus rutinas sean cumplidas escrupulosamente hasta en el más mínimo detalle. Si las prescripciones del ritual son seguidas paso a paso, entonces "el favor es concedido". Debe anotarse, sin embargo, que en la morfología procesual del rito analizado, a diferencia del procedimiento mecánico que subyace a la teoría clásica de la magia simpatética (que opera por simple homeopatía o por contigüidad), la intervención de la *fe*, por una parte, y el sentido *sacrificial* del rito, por otra, la alejan de aquella rutina mágica y la aproximan al sentido religioso del sacrificio y de la súplica, cuyos resultados no son necesariamente condicionados por el ritual, sino que, además, dependen del estado de espíritu del suplicante en relación a Dios y, en última instancia, de la voluntad de este último. La última fase de esta estructura semiótica-contractual con el objeto-animita es el agradecimiento: a veces se grabará en una placa, otras veces se realizará cumpliendo nuevas promesas. En cualquier caso, la estructura semiótica básica del ritual de la promesa al ánima tiene una manifestación más próxima al ritual mágico que al ritual sacramental

10. Según los antropólogos, la magia y la ciencia tienen parentescos inconfundibles. Frazer (1969) ha llamado a la magia la "ciencia de los primitivos" y para Lévi-Strauss (1962) es la "ciencia de lo concreto". Siendo la magia una forma de "técnica" alternativa, ella busca la eficacia por medio de la manipulación del entorno gracias a procedimientos y fórmulas estandarizados. La distinción entre la religión y la magia, por su parte, ha sido uno de los problemas que con mayor intensidad ha preocupado a las ciencias de las religiones occidentales. Más allá de las diversas respuestas, lo que parece ser más adecuado y en lo que coinciden varios autores es en entender a la magia y a la religión en un continuo, donde cada expresión representa un extremo en el tipo de comportamiento que tiene que ver con lo supernatural (Benedict, 1952). Weber afirma que la separación entre religión y magia "no se realiza de un modo neto en ninguna parte, pues el ritual 'religioso' contiene casi siempre ingredientes mágicos" (Weber, 1964:345).

propio de una religión oficial de salvación en términos intelectualistas (Weber, 1964; Mauss, 1980), pero se aleja del esquema clásico de la magia supersticiosamente orientada, porque no concibe necesariamente su petición y ritual como ejerciendo una coerción mecánica en el ánima, por lo que merece ser calificado de ritual *mágico-religioso*.

Sincretismo y ritual mágico-religioso

De hecho, ¿cómo podemos explicarnos esta situación paradojal entre la creencia en las "animitas" y la duda o no creencia en la resurrección de los muertos? ¿Contradicción en la mentalidad popular?

En efecto, el creyente típico en este caso afirma no creer en la otra vida (o tiene dudas), pero manifiesta una firme convicción en las animitas y en su poder milagroso. Esta aparente paradoja podría explicarse por el *sincretismo* de estas creencias —nos referiremos con mayor profundidad sobre el sincretismo en el capítulo diez; por ahora haremos un análisis más bien descriptivo. El discurso analizado, se declara *católico* y por ello integra un pensamiento dualista tradicional; pero incorpora una creencia en espíritus (elemento que sobrevive de las religiones indígenas precolombinas), reformulando esta última creencia. El alma del muerto moraría en el cadáver o en los espacios y lugares con los cuales ese muerto tuvo proximidad en su vida. No es la creencia en la *resurrección* personal, sino una creencia en una vaga supervivencia de los muertos. Creencia que podría ser una deformación popular de la creencia oficial tradicional en las "almas del purgatorio". No parece haber aquí un sentido claro de la salvación cristiana, pero estamos lejos del animismo primitivo.

La peculiar combinación de creencias podría indicar que estamos en presencia de una visión de mundo según la cual el cosmos sagrado, habitado por espíritus y ánimas, es una suerte de "paraguas simbólico de protección" frente a las adversidades de esta vida. Una suerte de *dosel sagrado* (Berger, 1969) que posibilita relegitimar un *nomos*, estructurante del sentido de la vida.

En forma coherente con esta conclusión, debemos advertir sobre la centralidad de la *manda* como ritual de comunicación con lo sobrenatural. Se trata de un ritual extra-eclesial que involucra una súplica y un sacrificio ritual dirigido a la Virgen, los santos o a las "animitas" y orientado a buscar un socorro en la vida concreta, de todos los males y necesidades ("pido la salud, que no nos falte", "que tengamos qué comer el día de mañana", "que Fulanito encuentre trabajo...", etc.). Por las investigaciones que nos ha tocado realizar, el ritual de la promesa supone una especie de contrato *do ut des*, "yo te pido y te ofrezco a cambio". Este "ofrecer a cambio" puede ser un sacrificio, prender una vela, ofrecer un objeto, una determinada actitud, un ex-voto. El ritual debe cumplirse estrictamente, porque en caso contrario "no se cumple el milagro". Esto permite afirmar que la eficacia simbólica de este ritual popular sigue la lógica mimética de todo ritual mágico pero, como veremos en el próximo capítulo, no estamos ante un ritual "mágico", en un sentido clásico y despectivo.

Hay en este modelo de religión popular un interés pragmático en el origen del sentido religioso. La orientación mágico-religiosa recomienda un intercambio ritual asiduo y constante con los seres sagrados pero, en especial, con aquellos "probados" como milagrosos (Virgen, santos, animitas milagrosas). Todo ello para que "te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra" (Weber, 1964: 328). La "manda" es más socorrida que la oración a Dios o a Cristo, dado que está probada, en cambio es incierta la capacidad de influencia sobre la voluntad de Dios Padre o del Señor. Se es más devoto cuanto más eficaz ha resultado el contrato simbólico-ritual: los milagros se han realizado.

Algunas consideraciones sociológicas

De acuerdo a ciertas investigaciones que nos ha tocado realizar en sectores populares, podemos afirmar que este tipo de expresión religiosa —que es significativa en vastos sectores, pero no mayoritaria— tiene un ámbito sociológico muy característico.

Los sujetos que reproducen este tipo de creencias y prácticas son gentes que viven en el mundo poblacional, preferentemente mujeres y subproletarios, con menor instrucción educativa y mayor influencia de la cultura campesina; están menos integrados al mundo urbano-industrial. Las agudas condiciones de miseria y explotación a las cuales están sometidos, y la incapacidad de resolución de sus problemas por la vía de la obtención de empleos en el sistema formal de la economía, les lleva a ensayar una serie de comportamientos que, reforzando lazos solidarios, generan relaciones y prácticas orientadas a la supervivencia ("estrategias de supervivencia"). Su vida está a diario tensionada por el hecho de tener que asegurarse el pan cotidiano. En general, los sectores populares son mirados despectivamente por la cultura oficial y al hambre se suma la persecución y la represión policial. En aquellas situaciones históricas convulsionadas la sistemática violación a los derechos humanos y la violencia política, afecta primordialmente a las clases populares agravando aún más su situación. El hambre, el frío, la falta de recursos mínimos, una vida marcada por el dolor, el sufrimiento y la violencia, como hemos dicho, elevan los umbrales de *incertidumbre*. Todo ello marca un cierto repliegue sobre sí mismos y sobre el núcleo familiar.

En general, ese suelo de incertidumbre, da origen a un sentido religioso caracterizado por un fuerte sentido de dependencia. El sujeto no se siente dueño de su destino, sino al amparo de un destino incierto. El anhelo de *tranquilidad* supone un "orden" en el cual reina la armonía. Se trata de una armonía primordial, cósmica, de la cual se depende, en última instancia, y con la cual hay que relacionarse a través de los mediadores sobrenaturales. Como se depende de condiciones extremas, hay aquí un cierto *fatalismo*, pero que no significa una resignación absoluta, dado que no inhibe las iniciativas concretas de los pobladores para solucionar sus problemas. La manda a la Virgen no suple, sino que complementa las acciones tendientes a obtener el pedazo de pan para los niños. El ritual —con cierto contenido mágico— ofrece un sentido, saca de la angustia, alivia tensiones y posibilita hacer frente a la incertidumbre en esta vida, reforzando y revitalizando al

sujeto en la búsqueda de soluciones concretas a su problema inmediato del hambre.

No se busca un beneficio compensatorio en la otra vida ("ser pobre aquí y aguantar el sufrimiento porque allá se será 'bienaventurado'") sino una relación directa con los poderes sobrenaturales (Dios, la Virgen, las ánimas) a fin de hacer la vida más soportable *en este mundo*. Aquí la religión cumple una función social bien precisa al ayudar a la reproducción simple de la *vida*. Pero no necesariamente esto significa un sometimiento al orden social vigente; si bien en muchos casos el fatalismo se traslada también al ámbito social para legitimar el sometimiento de los pobres urbanos a las clases dominantes.

En el capítulo cinco hemos analizado la importancia de los ritos de crisis en la religión popular que acompaña la vida de los sujetos. Allí hablamos de la importancia de la petición por salud, y sabemos que en la mentalidad popular la salud corporal está íntimamente ligada a la salud moral y espiritual; su visión en este sentido es integral. La gran demanda por "sanación" de los cultos pentecostales y afroamericanos va en esta misma lógica. Los diversos rituales de sanación en los sincretismos indígena-católicos en los Andes y Mesoamérica, la importancia de los rituales como el santigüerio o los del curandero para sanar de los "males", el "mal de ojo", los "espantos" o los malos "vientos", no tienen otra función que garantizar la reproducción individual y social de la vida. A principios de 1991, cuando la epidemia de cólera azotó al Perú y desde allí se propagó hacia naciones vecinas, la actividad de los curanderos populares se incrementó notablemente. En los días álgidos de la epidemia, los noticieros de televisión nos traían las imágenes dramáticas de curanderos lidiando espiritualmente (pero en este caso infructuosamente) contra "el mal" del cólera en el contexto de un sistema de salud pública en el cual hay un médico por cada treinta mil habitantes, en circunstancias que en EE.UU. hay aproximadamente 70 médicos[11] por cada treinta mil habitantes.

11. Las siguientes cifras permiten comparar la asistencia en salud a la población: En Chile, país con un reconocido buen sistema de salud pública

En el caso de los pentecostalismos latinoamericanos, su celebración exultante, carismática y festiva no obedece, a semejanza del tipo analizado, a una forma de evasión de los problemas que le plantea el diario vivir sino a otra forma de resolverlos. El énfasis que el pentecostal da a la sanidad del cuerpo, de la vida personal y de la comunidad revela la preocupación por los problemas concretos y materiales. "No debemos olvidar que el pentecostalismo ha alcanzado importantes logros en el combate contra el alcoholismo, la adicción a las drogas y la violencia doméstica. Esta determinación y capacidad de dar solución a esos problemas concretos que agobian la vida de las capas bajas de la sociedad, otorga al pentecostalismo una dimensión liberadora fidedigna e innegable para los desposeídos de la sociedad" (Damen, 1986: 49).

Hay tres grandes funciones sociales que cumplen las creencias religiosas en este caso: una compensación simbólica consoladora, por una parte, una forma de resistencia simbólica oculta y silenciosa y, en tercer lugar, provee de un *plus* de sentido a una vida que está constantemente amenazada.

Los poderes sobrenaturales y la fe en su eficacia, dan al poblador la tranquilidad de que nunca le faltará lo necesario para vivir. La religión —la fe en Dios, la Virgen, las ánimas— aparecen así como una garantía de protección simbólica. Siempre están allá para socorrer, ofreciéndole al poblador los objetos y bienes que la sociedad dominante le niega o bien consolándolo en su frustración (Bentué, 1976). La vida puede ser muy dura y sufrida, pero no será nunca desesperada gracias a la fe. Para que así sea el creyente popular sabe que no basta con su creencia abstracta e intelectual, el ritual de la "manda", de la imprecación o impetración, las oraciones (por ejemplo, novenas), la peregrinación, la curación ritual, etc., son los ritos sacrificiales —ambiguamente presentes con su carga de esfuerzo y dolor, y con su rostro festivo y alegre— necesarios para garantizar la eficacia de la intervención sobrenatural. No basta con creer, hay que "vivir la fe" dice el

en la región, hay 8 médicos por cada diez mil habitantes, en tanto en Inglaterra hay 14 y en EE.UU. hay 23. En Chile hay 33 camas por diez mil habitantes, en tanto en Inglaterra hay 77 y en EE.UU. hay 58.

pueblo, y ese vivir es la conjugación práctica de la fe en un determinado ritual popular que no necesariamente está ligado a las prácticas religiosas oficiales institucionalmente orientadas. Por ello un católico puede tanto ir a misa un domingo como pedir al día siguiente la bendición de un bebé moribundo por un pastor; peregrinar a la Virgen en la mañana y asistir en la tarde a un terreiro de umbanda.

Por otra parte, este tipo de creencias reproduce un código *tradicional*, que defiende silenciosamente, aunque a veces en forma precaria, contra la invasión cultural de la sociedad de consumo y su lógica mercantil. "Uno no paga para ir a la Iglesia..." decía la señora Nelly. El curandero, el "rezador", también cobran dinero por sus servicios, pero su precio es mucho menor que el precio de la medicina moderna profesionalizada. La ventaja adicional de este servicio de salud alternativo de los pobres es su mayor accesibilidad: en tanto ir al policlínico o al hospital local suponen un largo trámite burocrático, la curandera del barrio está allí siempre disponible en caso de urgencia. La aversión al cambio (la señora Nelly no acepta muchos cambios eclesiales) no siempre puede tomarse en su efecto negativo, conservador. Permite el rechazo de ciertos valores de la cultura dominante y, por ende, la conservación de ciertos rasgos autónomos en los usos, creencias y costumbres del pueblo. Opera como una "protesta simbólica latente", pero ambigua, puesto que puede ser objeto de manipulación de diversas orientaciones ideológicas para "protestar" contra proyectos históricos antagónicos. En esta medida, el fatalismo podría convertirse en alienación religiosa al servicio de un proyecto conservador, de lo contrario, podría estar abierto hacia una conciencia religiosa más liberadora.

Por último, es necesario destacar que este tipo de creencias religioso-populares ofrece un *sentido* cultural de profundo contenido. En la contradicción fundamental que supone el problema del hambre, como hemos dicho, se juega la *vida* y la *muerte*. El hambre es la muerte lenta; el alimento es la recuperación de la vida, biológica e integral. La enfermedad es una manifestación de la muerte, la sanación es el restablecimiento de la vida plena. La religión popular tradi-

cional —como mecanismo simbólico que contribuye a soportar la incertidumbre y no resta a los esfuerzos concretos por la obtención de soluciones inmediatas y globales— se pone del lado de la *vida*.

El problema del hambre y la salud es el problema de la *reproducción de la vida*. El catolicismo popular, y en general las diversas expresiones religioso-populares, tienen allí una función y un significado particular: alimentar el sentido de la vida y contribuir a hacer desaparecer el sentido de la muerte. La fe popular posibilita recuperar la dignidad expropiada por el hambre y la enfermedad. La fe popular tradicional es una suerte de "estrategia simbólica de supervivencia" (Parker, 1986b): lucha contra la muerte, alimentando simbólicamente las estrategias materiales y prácticas de supervivencia. La fe popular tradicional es un alimento que da vida y ayuda a enfrentar la dramática experiencia del hambre de los pobres, es decir, sociológicamente, es un modelo religioso-cultural que contribuye a reproducir la vida y la propia cultura de las clases subalternas, resistiendo las contradicciones de la estructura modernizante del capitalismo subdesarrollado. Pero, al mismo tiempo, la lógica macro-social que conlleva posibilita una "adaptación" (aunque antagonista) al sistema y la sumisión de los grupos populares a las relaciones sociales de producción dominantes.

La religión popular, en sus diversas manifestaciones, contribuye a la reproducción de la vida, a proteger de los peligros que la acechan, pero también contribuye a dotar a la vida de un sentido extra, revalorizándola. La religión, en este sentido, no es sólo consuelo, estrategia de sobrevivencia, es también fuente vivificante en la cual el pobre y el indigente recuperan su dignidad, vuelven a identificarse como hombres, como "hijos de Dios", como "cristianos". Por medio de las creencias y rituales populares, el hombre se salva de estar "perdido" en medio de la miseria, los vicios, la deshumanización, el barro, y recupera su dignidad humana, vuelve a cobrar sentido personal y a recuperar una vocación personal y social. Arrastrado hacia la alienación despersonalizante, y amenazado de destrucción en su identificación cultural primaria, por la miseria y la opresión social, la religión popular

concede al sujeto popular una nueva dignidad, por medio de su religación con Dios, nexo que restablece una identificación religiosa, cultural y social, y por medio de sus rituales comunitarios vigoriza sus lazos de identidad y solidaridad con su comunidad y con su pueblo. Es la forma como se manifiesta la función de renovación y de regeneración propia de los rituales sacrificiales, con las diversas manifestaciones históricas de sus mitologías, simbologías y hierofanías (Eliade, 1975), en las culturas populares del capitalismo latinoamericano contemporáneo.

FUNCIONES PLURALES: LA RELIGIÓN NO ES IRREMEDIABLEMENTE UN OBSTÁCULO A LA MODERNIZACIÓN

Si la religión popular no es opio del pueblo, como lo ha pregonado la teoría marxista, y si hay en la religión popular un "germen de protesta" ¿hasta qué punto esta protesta que representa la religión popular no sería sino una forma de refugio de la tradición, contracultura refractaria de la modernidad? ¿Pervivencia de una religión que se ve amenazada por las modernizaciones del capitalismo contemporáneo, espíritu de un mundo cuya existencia estaría ya socavada, alma de un mundo que ya pasó su hora, referente simbólico obstaculizante del progreso y, por ende, del avance de la historia?

Al menos en la experiencia histórica del Occidente contemporáneo, éste parece ser el panorama. Hay allí una religiosidad que dejó hace bastante tiempo de vitalizar el campo simbólico de la sociedad y que no muere por la simple inercia que las costumbres le imprimen en la dinámica cultural de la historia. En verdad, en Occidente, la realidad que recubre el concepto de religión popular parece limitarse progresivamente. "La religión popular no sería más que una religión residual, que habría escapado provisionalmente a la marcha conquistadora de la modernización y que aún no han logrado eliminar las reformas conciliares, las innovaciones de toda denominación, las ortodoxias militantes, clericales o no. Quedan, aquí y allá los cultos locales, procesiones un poco extrañas, de las cuales las agencias de turismo no han sacado todavía partido,

bendiciones un tanto esotéricas o marginales, peregrinaciones no encuadradas por animadores patentados, curaciones y apariciones dudosas que atraen fieles espontáneamente. En todo caso, lo que impresiona, es generalmente su poca visibilidad social" (Delooz, 1988).

En capítulos anteriores hemos analizado los diversos tipos de modelos de representaciones religiosas tanto para el catolicismo como para las otras expresiones pentecostales, afroamericanas o sectarias en el pueblo.

Generalizando es posible afirmar que los modelos religiosos más tradicionales cumplen diversas funciones y a distintos niveles al interior de situaciones, al margen del proceso de producción capitalista dominante, en subproletarios y masas empobrecidas y sobreexplotadas. Por una parte —y aquí se muestra cierto lo que hemos dicho antes— sirven de escudo simbólico protector frente a la adversidad en la inestabilidad laboral, la explotación y la miseria. Por otra, el hecho de reproducir códigos tradicionales en el contexto de una sociedad moderna tiene la función *ad intra* de reproducir una identidad colectiva básica frente a la invasión de la cultura dominante. De allí que este tipo de religiosidad pueda ser considerada también una forma de *resistencia pasiva* hacia la cultura modernizante oficial en el plano simbólico. Sin embargo, también —y de manera aparentemente contradictoria— este tipo de modelos religioso-populares *ad extra* (hacia la reproducción del orden reinante), actúan como factores de resignación y alienación y favorecen así el fatalismo global frente al proyecto dominante de modernización capitalista. Son, pues, funcionales a un determinado tipo de modernización que, como hemos afirmado en el capítulo dos, genera un desarrollo desigual y una estructura social segmentada y polarizada.

La religión tradicional, en el seno de la cultura popular, como hemos visto, gira sobre la base de un eje de representación donde el actor es heterónomo. Dios y sus agentes intervienen providencialmente allí donde la vida cotidiana lo urge. Los poderes sobrenaturales son la garantía que aseguran la eficacia (simbólica, cuando no real) de los procesos reproductivos y la sobrevivencia en la miseria y en la opre-

sión. Los propios rituales de imprecación, peregrinaciones y súplicas, están centrados en objetivos que dicen relación con la satisfacción de las necesidades básicas insatisfechas.

Sin embargo, las renovaciones de las iglesias, y en especial en el catolicismo, han determinado estas últimas décadas la emergencia de tipos de catolicismos populares que no van contra los procesos de modernización sino que, en un mismo sentido o como modelo crítico, acompañan los procesos de "racionalización" relativa de la vida urbana y post-industrial. Modelos de expresiones del catolicismo que contradicen enfáticamente, con evidencia empírica, las tesis weberianas acerca de la asociación entre protestantismo y moderno "espíritu" del capitalismo y su tesis corolaria, a saber, el catolicismo como un obstáculo para los procesos de modernización. Tesis que, como hemos desarrollado en el capítulo tres, fueron ampliamente acogidas por la sociología criolla en sus corrientes desarrollistas o dependentistas.

Los modelos de religión popular que mencionamos, sobresalen por el abandono de los contenidos mágico-religioso y su sustitución, en cambio, por un mayor contenido ético (que reformulan y a veces rechazan las tradiciones populares) y tal como hemos estudiado en otra obra (Parker, 1986a) se insertan en dos proyectos alternativos. O bien el modelo de fe más individualista (caben aquí el tipo "racionalista" y/o el "renovado-tradicional", Parker, 1986a: 325-330; 352-358) que fortalece un espíritu ascético orientado hacia la promoción social del individuo y que corresponde, más bien, a ciertos segmentos de proletarios o subproletarios jóvenes con mayor instrucción escolar. O bien, el modelo ético-social (tipo "popular renovado", Parker, 1986a: 331-342) que acompaña una conciencia de clase en aquellos sectores del proletariado industrial o administrativo que, por la mediación de organizaciones obreras y la lucha sindical, han accedido a una visión crítica de la sociedad capitalista y buscan su transformación y se han incorporado (con mayor o menor evidencia) a las renovaciones de una Iglesia que "opta preferencialmente por los pobres".

Para el tipo de catolicismo que legitima y refuerza un espíritu de integración al capitalismo oficial y modernizante

—modelo que es bastante semejante en muchos puntos al que se puede observar en numerosos grupos de proletarios "católicos practicantes" franceses (Michelat y Simon, 1978)— el problema central en torno al cual se compaginan las representaciones y prácticas simbólico-religiosas y el proyecto social está en la evaluación del *status* social del individuo. La voluntad de ascenso en la escala social supone una valoración de aquellas instituciones y símbolos que denoten precisamente un *status* sociocultural superior. La Iglesia católica aparecería así revestida de un *status* simbólico superior voluntariamente buscado por el sujeto que intenta mejorar el suyo, y la participación en la comunidad y la práctica religiosa serían la consecuencia lógica de la materialización de un peldaño en esa trayectoria social. Así, la "práctica religiosa" de estos católicos populares no sólo no sería un obstáculo a la "modernización", entendida como un acceso mayor a la sociedad y una mayor integración a la estructura social, sino que actuaría como un mecanismo simbólico coadyuvante del movimiento de mejoramiento social, reforzando las aspiraciones de *status* y ascenso social. Este movimiento, ¿hasta qué punto refuerza el individualismo y tiende a relegar prácticas y manifestaciones de una mentalidad popular solidaria? Es algo que no se puede responder en forma absoluta. Pero, es de suponer que el sentido de pertenencia a la religión católica, estaría asociada, en este caso, a un sentido de identificación con las "clases medias", lo que es un indicador del lugar social y simbólico que todavía conserva la Iglesia católica, por más que efectivamente estas últimas décadas haya hecho progresos enormes en acortar la distancia que le separaba de las clases populares latinoamericanas, especialmente urbanas. La institución eclesial, las parroquias, sus templos y capillas, sus agentes, en este caso no estarían proyectando una imagen de una Iglesia pobre y servidora, sino reproduciendo aquélla de una Iglesia preconciliar, institución hegemónica, símbolo unificador y aglutinante de la "nación católica" y, por ende, signo triunfalista de *status* simbólico y social.

Para el tipo de catolicismo popular renovado de base, la incorporación al movimiento de renovaciones eclesiales impulsadas por la institución eclesiástica desde el Concilio y sus

encuentros de Medellín y Puebla, ha significado el paso de un tipo de catolicismo tradicional a un catolicismo más racionalizado, éticamente orientado. En uno de los estudios más importantes sobre las CEBs en Brasil, F.C. Rolim (1980) ha podido determinar que el tipo de prácticas de los fieles antes de entrar a las comunidades de base se orientaba hacia las devociones tradicionales: devoción a los santos (67%) y eran poco "practicantes", dado que asistían con baja regularidad a las prácticas oficiales (misa); en tanto el ingreso a la comunidad ha determinado una disminución de ese tipo de prácticas y el incremento de prácticas no-sacramentales, la reflexión sobre la práctica social con ayuda bíblica (83%), y el incremento de las prácticas oficiales (67%).

El origen de los actuales miembros de las comunidades eclesiales de base es, fundamentalmente, el catolicismo popular tradicional, por más que a muchos agentes pastorales y misioneros "renovadores", de origen extra-popular, les cueste reconocerlo.

De hecho, no sólo las prácticas religiosas han variado, el conjunto de creencias populares se ha visto modificado. En este caso, la vertiente ético-utópica del cristianismo se articula en forma coherente con una conciencia de clase, solidaria, que en su búsqueda de la justicia reinterpreta los valores cristianos del reino de Dios y de la salvación en función de la transformación histórica de la sociedad. La influencia de los agentes religiosos y de las comunidades eclesiales de base, que en América Latina han "optado por los pobres", en este tipo de religión popular renovada es indudable. Sin embargo, debemos dejar constancia que subsiste una diferencia cultural entre el agente religioso y el miembro de CEB, diferencia que se aprecia en el lenguaje y en la capacidad analítica y expresiva. En los estudios que hemos realizado, los católicos populares "renovados" se orientan por una categoría semántica articuladora de su cosmovisión social: *"la justicia"*. No mencionan, en cambio, la categoría semántica "liberación", que es clave en la teología católica avanzada y en el lenguaje eclesial de una pastoral popular.

Pero no se puede desconocer que esta experiencia de las comunidades de base y la pastoral en medio de los grupos

populares constituye una nueva forma de síntesis entre la religión oficial renovada y la cultura popular y sus formas religiosas. En general, se trata de católicos, en su mayoría empleados y obreros, pero también subproletarios que siendo cristianos son también políticamente conscientes y se organizan para luchar por la defensa de sus derechos pisoteados. En este contexto es posible apreciar cómo se empalma, de una manera inédita, el potencial de protesta de la religión popular con la vertiente profética y liberadora del cristianismo oficial.

El compromiso social de este tipo de católicos populares, al ser éticamente orientado, al definirse en términos de una racionalidad más analítica e histórica, acepta y vehiculiza una serie de valores y lógicas modernizantes, y ciertamente está mucho más inserto en el mundo urbano-posindustrial-tecnotrónico que sus homónimos de religión tradicional. Sin embargo, por el sentido crítico y analítico, la lectura de lo social ya no recurre a categorías religiosas, sino a categorías estructurales, lo que significa una aguda crítica a los procesos de modernización capitalista. Insertos en los procesos de renovación eclesial, que son formas de modernización al interior del campo religioso, estos sujetos son a la vez hijos de la modernidad y sus detractores. Sus proyectos alternativos en ningún caso constituyen una reacción tradicionalista y una añoranza del pasado.

Factor de protesta que depende de la coyuntura histórica

La constatación de la diversidad y complejidad de las producciones religiosas cotidianas en el pueblo nos indica que las funciones de protesta simbólica de la religión popular se ubican a distintos niveles de profundidad y, muchas veces, la coyuntura influye sólo en la forma de su manifestación. Si el pueblo cristiano latinoamericano, bajo la opresión de Somoza, de Pinochet, de Stroessner o de Duvalier, por ejemplo, se ha manifestado contra esa situación y ha defendido la vida frente a la violación de los derechos humanos (Smith, 1982: 283-355; Parker, 1985), legitimando su movimiento en su fe religiosa,

ello puede verse como una forma de actualización contemporánea del potencial de protesta que encierra la religión popular.

Hemos visto, en este capítulo, pero sobre todo en los anteriores, diferentes formas de manifestación de una protesta simbólica latente en la religión popular. Varias expresiones rituales y representacionales son, de hecho, formas a través de las cuales "los de abajo", los oprimidos, se distancian de la cultura dominante, estableciendo un principio de alteridad e identidad. Retomando lo afirmado por A. Gramsci (1954: 215), es posible afirmar que muchas expresiones religiosas populares encierran una concepción implícita del mundo (ella también a menudo mecánica, objetiva) en oposición a las concepciones del mundo "oficiales". Sólo que este planteamiento debe ser matizado a la luz de una contextualización histórica y estructural para cada caso particular.

A menudo, la protesta simbólica se manifiesta en forma subterránea. El sujeto popular, que lleva a cuestas una serie de experiencias traumáticas de humillación y de opresión, protesta calladamente, sin dejar que su protesta llegue a los oídos del dominante para evitar represalias aniquilantes. Por esta razón, el sujeto popular aparece como desprovisto de palabra. Silencioso porque silenciado, pero no por ello mudo.

Se trata de una protesta que posibilita sobrevivir al reconstruir un mundo significativo, a través de una actitud vital, difícilmente reductible a esquemas racionalistas y que da identidad colectiva a la cultura popular. Es la manera que el pueblo tiene de defenderse en el plano simbólico frente a la lacerante y destructiva opresión a que está sometido en el plano material. Es evidente que esta forma de protesta latente sirve en lo inmediato a los intereses de los dominantes. Pero esto no debe hacernos olvidar que es, en efecto, "suspiro de la criatura oprimida", "protesta contra la miseria real" (Marx).

Será la praxis histórica y la influencia de una cultura crítica —mediada por los intelectuales orgánicos, clérigos y laicos— la que torne abierta y consciente esta protesta. De esa manera, la religión popular deviene cristianismo popular liberador, como se ha visto en la experiencia histórica reciente de la América Latina.

Como se puede apreciar, la función de protesta late en muchas de las manifestaciones de las religiones populares latinoamericanas, pero no en todas y no siempre manifiestas en los mismos períodos y épocas históricas.

La religión de las clases subalternas, dependiendo de su articulación con las otras representaciones socioculturales, correspondientes a cada situación de clase, puede tener diversas funciones sociales. Éstas se presentan, a veces de forma excluyente, a veces paralelamente e, incluso, pueden coexistir contradictoriamente en el seno de la cultura popular. Factor de alienación, factor de identidad popular, de impugnación simbólica de la cultura y de la religión oficial, en fin, refuerzo ético para un proyecto de ascensión social o para un proyecto de transformación social: la religión popular puede ser y no ser eso, dependiendo de la situación social e histórica.

Mirada abstractamente y desde marcos interpretativos clásicos, la religión del pueblo puede ser considerada, en algunos casos, como mera reproducción de elementos de la religión oficial y de la cultura dominante. El actor popular desempeñaría aquí un papel pasivo, simple "consumidor" o "usuario" de una producción religiosa elaborada fuera de su alcance y sin su participación[12]. Por el contrario, si se mira atentamente y desde la perspectiva de las clases populares, la autoproducción religiosa del sujeto popular representa una manera de recobrar el sentido y una dignidad frente a las adversas y rudas condiciones de una vida en la miseria y la opresión, que de otra manera es una sinrazón. Es precisamente esta producción religiosa autónoma la que, desde la red de prácticas de la vida diaria y de la vida colectiva, tiende a resistir —en forma objetiva— las consecuencias negativas de la modernización capitalista, pero bajo muchos aspectos es una manera de incorporarse (no sin contradicción) al proceso de modernización que está en curso y que va influyendo dialécticamente también en la misma producción religiosa popular.

12. Como analizamos en el capítulo diez, aunque pertinente en muchos aspectos, la teoría del campo religioso de P. Bourdieu es insuficiente en su análisis del "consumo" religioso de las masas populares. Cf. Bourdieu (1971).

A la luz de lo que hemos planteado, puede reinterpretarse tanto la pluralización del campo católico, el surgimiento de nuevas religiones populares y las diversas formas de articulación entre religión y política popular, como productos de la resistencia, abierta o encubierta, vía sincretización, a las cambiantes condiciones provocadas por el proceso de urbanización y por la agitada e inestable vida social y política latinoamericana del siglo XX. Pareciera ser que la tenacidad de las culturas en defensa de sus valores, ideales e intereses, las puede llevar, como hemos visto, a reactualizar tradiciones religiosas o a elaborar nuevas y originales respuestas (González, 1985). La originalidad y creatividad popular, condicionada por el tipo de sujeto popular y por el grado de libertad que deja el contexto estructural y coyuntural, será un factor decisivo en la gestación de nuevas expresiones religiosas que amplían el espectro de alternativas disponibles para las clases subalternas.

Creatividad simbólico-religiosa del pueblo

Al mirar las múltiples y complejas manifestaciones de las expresiones religiosas en el pueblo latinoamericano, se constata un panorama que sólo bajo ciertos aspectos guarda semejanza formal con lo sucedido con las expresiones religiosas de las clases populares europeas o norteamericanas. Se ha producido un impacto secularizante en las creencias religiosas, pero éste no llega a eliminar el sentido religioso. Hay un proceso de racionalización (usando la terminología weberiana), pero no secularismo. Se acentúan aspectos éticos y proféticos y se superan rasgos mágicos y míticos, pero en términos globales el sentido religioso no desaparece, sino que se transforma e incluso puede volver a aparecer revitalizado. La fe no se privatiza y el campo simbólico-religioso no se seculariza hacia la no-creencia y el ateísmo. La fe popular sigue reproduciéndose, principalmente en el ámbito familiar y local, pero sólo en una minoría tiende a privatizarse. Cumple diversas significaciones y funciones, ofrece un sentido a la vida en las penosas condiciones de miseria y explotación que viven las

masas populares del continente, sirve como símbolo de identidad en diversos planos y posibilita una resistencia cultural bajo códigos y símbolos netamente "populares", en un lenguaje y gramática culturales y religiosos muy diferentes al de la religión oficial y de la cultura dominante. Si bien en algunos casos legitima la alienación social, en otros ofrece sentido y estimula a la resistencia simbólica y, en ocasiones, al compromiso liberador.

Hay algunas devociones populares cuyo origen mítico-popular ha sido aceptado por la Iglesia oficial. Es el caso de la mayoría de las vírgenes y de ciertas devociones a Nuestro Señor, de remoto origen colonial, cuya veneración tiene amplitud regional o nacional en América Latina: Guadalupe, Aparecida, Caacupé, Copacabana, Chiquinquirá, Caridad del Cobre, La Tirana, el Señor de los Milagros, Nuestro Señor de Chalma, y podría continuarse con devociones y santuarios esparcidos por todo el continente. Pero también la creatividad religioso-popular se expresa en ciertas devociones populares generadas y reproducidas extraeclesialmente, aun cuando la Iglesia ha procurado, luego, controlar e instrumentar su desarrollo. "Las sustituciones y las reinterpretaciones de creencias tomadas de la cultura dominante por la cultura dominada no son, en último análisis, sino tentativas de rescate de la segunda. La devoción de Tonantzin se prolongó durante siglos al abrigo de un santuario de la Virgen María. Junto a la permanencia de los santuarios y de la revitalización de las imágenes míticas en un contexto religioso nuevo, se observa la actividad creadora de la memoria colectiva" (Lafaye, 1985: 421). Es el caso de los famosos cultos a la difunta Correa (Argentina), al doctor Hernández y María Lionza (Venezuela), al padre Cícero (nordeste brasileño), o de casos menos conocidos y menos extendidos como el Niño Fidencio (México), Sarita Colonia y Víctor Apaza (Perú), Romualdito Ibáñez (Chile) en fin, tantas devociones a las "ánimas" en toda la geografía del folclor religioso de estos países. Sin embargo, la potencialidad creativa de las expresiones religioso-populares está claramente presente no sólo en el hecho de que son una multitud de "santos" venerados por el pueblo y que no guardan relación alguna con los santos oficialmente canonizados

por la institución eclesial, sino en la generación constante de nuevas devociones populares que se van ahora adaptando a las circunstancias cambiantes de la vida popular en la gran ciudad, sometidas a los ritmos de vida de la sociedad de masas, a los medios masivos de comunicación.

Se podrá especular acerca del verdadero carácter de "protesta" que tienen las múltiples y heterogéneas manifestaciones de religiones populares. Lo cierto es que nadie podrá negar la creatividad popular y el hecho de que la magia, el simbolismo y el fervor religioso es operante en la mentalidad popular de los latinoamericanos.

Se discute acerca del hecho de que las diversas manifestaciones religiosas en el pueblo —pero sobre todo aquellas más tradicionales, donde abundan trazos mágicos y "supersticiosos"— son meramente utilitarias y pragmáticas. Weber ya había afirmado que cuando más se inclina una cultura a lo campesino y tradicional, tanto más la religiosidad popular se sustrae a toda racionalización ética y se vuelve ritualista y pragmática. Sin embargo, subsiste aún en aquellos casos de máxima expresión mágico-utilitaria el problema del sentido, las vías de "salvación" como demandas sustantivas de las masas. En el contexto de las religiones populares de América Latina, aunque en sus expresiones tradicionales o típicamente sincréticas abunden el ritualismo y la instrumentalidad mágico-religiosa, los ritos no son nunca desprovistos de una representación global (o teodicea) de las fuerzas sobrenaturales y su relación con la vida y la muerte de los individuos y de los grupos sociales. Esta teodicea —no siempre elaborada racional y sistemáticamente por las masas, pero siempre sistemáticamente expresada y formalizada por los líderes religiosos: sean chamanes, médiums, sacerdotes o pastores— plantea la cuestión de lo que "significan" las cosas. "Averigua el por qué y el adónde, trata de comprender de dónde provinieron y hacia qué fin tienden. La respuesta que da a todas estas preguntas puede parecer incongruente y absurda; pero lo que importa aquí no es tanto la respuesta sino la pregunta misma. En cuanto el hombre empieza a preocuparse de sus actos, ha dado un nuevo paso decisivo; ha entrado en un nuevo camino que lo llevará finalmente muy

lejos de su vida inconsciente e intuitiva" (Cassirer, 1964: 32).

Por otra parte, se debe reconocer que no todo obedece a estrategias simbólicas de supervivencia, ritualismos mágico-pragmáticos, mecanismos de legitimación religiosa de la dominación social, sumisión incondicional a poderes heterónomos. No todo en la religión del pueblo es tan fácilmente objeto de manipulaciones simbólico-instrumentales por parte de las autoridades religiosas e incluso políticas.

En el suelo subterráneo del edificio simbólico-religioso popular, edificio de múltiples espejos, yacen esperando un momento oportuno para intervenir las esperanzas, fervores y energías religiosas de las masas. El mesianismo, el profetismo, el milenarismo y sus arrebatos quiliásmicos; la magia y sus secretos mistéricos con su eficacia y poder simbólico; la fiesta religioso-popular, los ritos y peregrinaciones multitudinarias y sus transgresiones de la normatividad establecida; las efervescentes sesiones de posesión, trance, glosolalia y exaltación colectiva. Todas ellas manifestaciones de contrapoderes religiosos que, desplegados en toda su magnitud, representan un peligro subversivo para el *status quo* simbólico, asentado sobre representaciones impecables e incuestionables. Se trata de inmensas energías encerradas como en represas dispuestas a fluir en torrentes positivos, si son bien encauzadas. Es ese fondo de autonomía del simbolismo y de la mentalidad popular, a veces latente, el que se manifiesta como protesta implícita, otras veces, como resistencia simbólica, o bien como lucha organizada contra el sistema. Como toda reserva energética cuando es liberada, las energías religiosas del pueblo están sometidas a un destino ambiguo (a veces contradictorio): bien empleadas pueden ser fuente de progreso humano inestimable; desbordadas, espontánea y explosivamente, pueden desatar fanatismos con fatales y nefastas consecuencias. Desde las actualizaciones contemporáneas del mito de *inkarri* hasta el mesianismo de Sendero Luminoso hay una gama de manifestaciones. Ellas pasan, como hemos visto, por los mesianismos del sertao brasileño a fines del siglo pasado y principios del siglo XX, la revuelta de los cristeros contra el gobierno de Calles en México, en fin, la presencia cristiana en las organizaciones político-militares en Guatemala y El Salva-

dor y el cristianismo popular sandinista. Todas esas expresiones religioso-populares, en nuestro pasado próximo y en el presente, están allí para testimoniar que el ardor místico y revolucionario no siempre duerme. Están allí para advertir a los dirigentes del pueblo (religiosos o civiles) a fin de que esa potencialidad creativa y liberadora de la fe popular sea actualizada como tal y no se metamorfosee en su antítesis destructiva siempre latente.

BIBLIOGRAFÍA

Benedict, Ruth (1952), "Magic", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. X, The Macmillan, Nueva York, pp. 39-44.

Bentué, Antonio (1972), *Religión y marginalidad social*, Tesis de Doctorado en Ciencias de la Religión, Universidad de Estrasburgo.

Bentué, Antonio (1976), "Función y significado de un tipo de religiosidad popular al interior de una subcultura", en *Religiosidad y Fe en América Latina*, Mundo, Santiago de Chile, pp. 61-76.

Berger, Peter (1969), *El dosel sagrado*, Amorrortu, Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre (1971), "Génese et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, XII, pp. 295-334.

Cassirer, Ernst (1964), "La función del mito en la vida social del hombre", en I.L. Horowitz (sel.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, EUDEBA, Buenos Aires, 1964, tomo II, pp. 24-35.

CISOR (1970), *Religiosidad popular en Venezuela*, Estudio preliminar, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales, Caracas.

Damen, Franz (1986), "Los Pentecostales: algunos rasgos", *Fe y Pueblo*, año III, N° 14, pp. 31-49.

Delooz, Pierre (1988), "¿Fin de la religión popular en Occidente?", *Estudios*, Pro Mundi Vita, N° 6.

DESAL (1969), *La marginalidad en América Latina: un ensayo de diagnóstico*, Herder, Barcelona.

Eliade, Mircea (1975), *Traité d'histoire des religions*, Payot, París.

Frazer, James George (1969), "Magic and religion", en Birnbaum & Lenzer (eds.), *Sociology and religion. A book of readings*, Prentice Hall, Nueva York, pp. 31-39.

Frías, Patricio (1977), *Cesantía y estrategias de supervivencia*, FLACSO, Santiago de Chile.

Giménez, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

González, José Luis (1985), "El huanca y la cruz: migración y transformación de la mitología andina en las barriadas de Lima", *América Indígena*, vol. XLV, Nº 4, pp. 747-785.

Gramsci, Antonio (1954), *Letteratura e vita nazionale*, Turín.

ICODES (1970), *Aspectos de la religiosidad popular en Colombia*, Instituto Colombiano de Desarrollo Social, Bogotá.

Irarrázaval, Diego (1978), *Religión del pobre y liberación en Chimbote*, CEP, Lima.

Kudo, Tokihiro (1980), *Práctica religiosa y proyecto histórico II*, CEP, Lima.

Lafaye, Jacques (1973) *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lévi-Strauss, Claude (1962), *La pensée sauvage*, Plon, París.

Lewis, Oscar (1961), *Antropología de la Pobreza*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lewis, Oscar (1969), *La vida. Una familia puertorriqueña en la cultura de la pobreza: San Juan y Nueva York*, J. Mortiz, México.

Lewis, Oscar (1988), "La cultura de la pobreza", en Mario Bessols *et al.* (comp.), *Antología de sociología urbana*, UNAM, México, pp. 240-251.

Lomnitz, Larissa (1975), *Cómo sobreviven los marginados*, Siglo XXI, México.

Martín Baró, Ignacio (1987), "El latino indolente. Carácter ideológico del fatalismo latinoamericano", en Montero (coord.), *Psicología política latinoamericana*, Panado, Venezuela.

Martínez, Javier; Tironi, Eugenio; Weinstein, Eugenia (1990), *Personas y escenarios en la violencia colectiva*, SUR, Santiago de Chile.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1972), *L'Ideologie allemande*, (ed. bilingüe), Ed. Sociales, París.

Marx, Karl (1979), "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *Sobre la religión*, Salamanca. (Deutsch-Französische Jahrbücher, París, 1844, edición original).

Marzal, Manuel (1970), "La religiosidad de la cultura de la pobreza", *Catequesis Latinoamericana*, año 2, Nº 7, pp. 305-381 y Nº 8, pp. 494-512.

Mauss, Marcel (1980), "Esquisse d'une théorie générale de la magie", en *Sociologie et Anthropologie*, PUF, París.

Michelat, Guy; Simon, Michel (1978), "Catholiques déclarés et irreligieux communisants: vision du monde et perception du champ politique", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Nº 35, pp. 57-111.

Navarro, Julio *et al.* (1975), "Devoción a la 'animita' de la Estación

Central", en *Religiosidad y fe en América Latina,* vol. 2, Mundo, Santiago de Chile, pp. 189-193.

Parker, Cristián (1985), "Cristianismo y movimiento popular en Chile", *Plural,* Nº 4, pp. 9-36.

Parker, Cristián (1986a), *Religión y clases subalternas en una sociedad dependiente,* CRSR, Universidad Católica de Lovaina, Lovaina la Nueva.

Parker, Cristián (1986b): "Religión popular y protesta contra la opresión en Chile", *Concilium,* Nº 206, pp. 39-47.

Piña, Carlos (1981), *Sector informal. Estrategias ocupacionales y orientaciones ideológicas,* Monografía 20, OIT/PREALC, Santiago de Chile.

Rodríguez, Daniel (1981), "Discusiones en torno al concepto de estrategias de supervivencia", *Demografía y Economía,* vol. XV, Nº 2 (46).

Rolim, Francisco C. (1980), *Religiao e classes populares,* Vozes, Petrópolis, Brasil.

Ruiz-Tagle, Jaime; Urmeneta, Roberto (1984), *Los trabajadores del Programa de Empleo Mínimo,* PET, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.

Salinas, Maximiliano (1991), *Religión del pobre y espiritualidad del oprimido,* Pontificia Universidad de Salamanca, Impr. Soc. La Unión, Santiago de Chile.

Smith, Brian (1982), *The Church and politics in Chile,* Princeton, Nueva York.

Urmeneta, Roberto (1988), *Les nouveaux composants du "Secteur informel urbain": le cas du capitalisme autoritaire au Chili,* Tesis doctoral en Sociología, Universidad Católica de Lovaina, Lovaina la Nueva.

Vásquez de Acuña, Isidoro (1956), *Costumbres religiosas de Chiloé y su raigambre hispana,* Centro de Estudios Antropológicos, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Veckemans, Roger (1969), *La prerrevolución latinoamericana,* DESAL/Troquel, Buenos Aires.

Wackenheim, Charles (1973), *La quiebra de la religión según Karl Marx,* Península, Barcelona.

Weber, Max (1964), *Economía y Sociedad,* Fondo de Cultura Económica, México (*Economía y Sociedad,* 1922).

Zuluaga, Francisco (1985), "Magia, religión, superstición: Tipología de las religiones", *La Antigua,* 26, Primer semestre, pp. 27-38.

Zuluaga, Francisco (s/f), *Religiosidad popular en Colombia,* Pontificia Universidad Javeriana, Colección Profesores, Nº 7, Bogotá.

Sexta Parte

ALTERNATIVA

"Avergüénzome, queridísimo Pedro Egidio, de enviarte, casi al cabo de un año, este librito acerca de la República Utópica, que no dudo esperabas hace mes y medio, pues sabías que, al escribirlo, no tenía que realizar ningún esfuerzo de invención, ni discurrir nada tocante a su estructura, sino limitarme a narrar lo que, juntamente contigo, oí contar a Rafael".

Tomás Moro.

CAPÍTULO 10

UNA ALTERNATIVA AL PARADIGMA MODERNIZANTE

LA SOCIEDAD contemporánea se mueve en el incierto terreno de los cambios. Ya no se trata sencillamente de las modernizaciones del capitalismo industrial. Mencionábamos que vivimos en un punto de inflexión de la historia y una nueva época se abre paso. Desde la sociedad post-industrial surge la crítica a la modernidad urbano-industrial. En los países del Tercer Mundo, sometidos a profundas mutaciones —en cierta forma menos perceptibles, pero manifiestamente distintas a las áreas desarrolladas— la complejidad y los cambios se aceleran, agravados por el incremento de las desigualdades, la miseria y el umbral de incertidumbre.

ENCRUCIJADA EVOLUTIVA

Este período de encrucijada evolutiva estimula la emergencia de nuevos paradigmas que procuran entender el cambio y, al mismo tiempo, proponer un sentido para su rumbo. Los resultados sorprendentes de las recientes "conquistas" de la ciencia y de la tecnología desde Einstein, lejos de hacer más certero el terreno sobre el cual camina la humanidad, junto con responder preguntas e iluminar ciertos rincones, deja enormes interrogantes y tremendas zonas en la oscuridad. Actualmente, por ejemplo, el cosmos de los astrofísicos está en perpetuo cambio y de un día para otro toda nueva teoría puede ponerse en cuestión.

En las ciencias humanas emergen nuevos planteamientos. Así como la nueva conciencia acerca de los derechos humanos hace replantearse el paradigma de la racionalidad instrumental (Magendzo, 1991), la propia metodología de la

sociología se pone en cuestión y ya no se trata solamente de la crítica al empiricismo o al positivismo (Adorno *et al.*, 1973), sino del cuestionamiento al propio paradigma científico (cf. Kuhn, 1971) que la sustenta y que recorta la realidad de tal forma que hace emerger un mundo social regular y lógico, despojando al "objeto" humano de su propia consistencia real, relativa, multifacética, compleja, heterogénea y en constante proceso y dinamismo. Desde distintos horizontes se observan aproximaciones teóricas y conceptuales en la búsqueda de la emergencia de una nueva racionalidad "capaz de entender è integrar de otro modo las variadas facetas que se conjugan en el modo de ser hombre y su experiencia histórica" (Salvat, 1991)[1].

En otro ámbito se denuncia la cultura patriarcal, con su sometimiento al poder y a la razón, defendiendo y reconociendo las dimensiones femeninas de una convivencia basada en el principio de vinculación y de solidaridad antes que en la jerarquización y la dominación (Eisler, 1990). Se funda una nueva concepción biológica, basada en el principio de la *biología del amor*, que rebate la idea de que la agresión, el odio, la confrontación y la competencia hayan dado origen a lo humano, ya que más bien son principios de su auto-negación (Maturana y Varela, 1980). Una nueva metafísica y antropología holísticas que superan aquéllas que son hijas de la visión cartesiana de la ciencia y el mundo desde el Renacimiento (Berman, 1987). En fin, la moderna concepción ecológica, según la cual ya no tiene sentido hablar acerca del dominio de la naturaleza, como si la naturaleza le perteneciera al hombre, como si el hombre le fuera extraño. Todavía más, habría que controlar el desarrollo dislocado de la era planetaria, considerando al hombre parte integral de la propia naturaleza (Morin, 1990).

En el marco de la crisis, frente a las diversas amenazas al

1. En el desarrollo de un paradigma alternativo de algunos cientistas sociales europeos podrían mencionarse aquí, entre otros, los aportes de Fritjof Capra, *El Punto Crucial*; K.O. Apel y sus *Estudios Éticos*; J. Habermas y sus obras *Escritos políticos* y *El discurso filosófico de la modernidad*; y A. Heller y su *Crítica de la Ilustración*.

mundo desarrollado occidental, Harvey Cox (1979) se declaraba partidario, hace una década, de buscar alternativas. El peligro de extinción de la especie humana por el desastre ecológico, el agotamiento de los recursos renovables, el emponzoñamiento de la atmósfera y las aguas, se ve agravado porque el sistema se va homogeneizando y haciendo cada vez más interdependiente a escala planetaria. La supervivencia depende de que se preserven distintas opciones y se mantenga la diversidad. Para Cox, el mercado ha fracasado porque no ha logrado ni puede ya más aportar los valores que el mundo desarrollado necesita para salir del atolladero. Citando a los ecólogos, en sus estudios sobre las culturas que han logrado permanecer ecológicamente estables y prósperas, el autor mencionado concluye que lo que más coherencia les ha dado ha sido la religión, no el mercado. "Aunque tienen mercados, las sociedades ecológicamente sanas no definen el valor de la vida en términos de producción, consumo y acumulación de recursos". Y agrega, proponiendo una solución adecuada a las condiciones de la sociedad norteamericana desarrollada:

> "Hemos de empezar nuestra búsqueda de un nuevo sistema de valores precisamente en aquel punto de nuestra historia occidental en que la religión no había sido pervertida por el culto a la codicia, la competencia y el rendimiento. Esto significa que debemos volver sobre nuestros pasos y desentrañar, en la medida de lo posible, el cristianismo que informó la cultura occidental antes de la aparición del mercantilismo, el capitalismo o la industrialización" (Cox, 1979:90).

La persistencia, renovación y transformación de las expresiones religiosas en los diversos grupos y clases populares en el continente latinoamericano es un fenómeno patente. Al contrario de lo que Cox sugiere para el mundo desarrollado, donde, según sus propias palabras, "la religión ya no tiene la 'garra' que tenía antes de que comenzara el dominio del mercado", hemos de desentrañar esta persistencia de lo religioso popular en un continente subdesarrollado donde impera

el mercado y cada vez con mayor intensidad. Lo cierto es que, dada la heterogeneidad estructural y las condiciones de inserción de las clases subalternas en la sociedad global, hay una marginación parcial del mercado, cuando no una integración al mercado informal del capitalismo latinoamericano. Como hemos afirmado, la tendencia parece acentuar esta situación. En efecto, nuestros sujetos populares tejen una práctica cotidiana e histórica no del todo sometidos a la lógica mercantil, por lo que dichas prácticas estructuran un conjunto de relaciones de tipo solidario, cooperativo, no competitivo, ni sometidos a la lógica de la acumulación —lo cual explica parcialmente la persistencia del *pathos* religioso.

Pero, más allá del campo de prácticas y de los factores estructurales favorables a la reproducción del sentido religioso hay una racionalidad popular, diferente a la occidental, en la cual habita, se cobija y retroalimenta la fe religiosa. La religión, como factor determinante en la conformación de los patrones culturales que orientan y norman dichas prácticas, se reproduce por una virtud propia y característica de la mentalidad colectiva del pueblo. Es lo que llamamos el *sincretismo de la mentalidad popular*, extendiendo, como veremos, el término de sincretismo más allá de su significación estrictamente religiosa. El pensamiento colectivo del pueblo constituye así una forma concreta de manifestación de un nuevo paradigma emergente. Paradigma subalterno y subterráneo que se desarrolla y alimenta en los intersticios de la modernidad subdesarrollada. Paradigma no sistemático, ni susceptible de sistematizaciones racionalistas, en las antípodas de los paradigmas de la ciencia y la filosofía occidental que campean en la cultura dominante.

Esta racionalidad propia de la cultura popular encierra, en germen, una alternativa a aquel paradigma ilustrado que fundamenta y orienta las modernizaciones contemporáneas. Naturalmente, la cultura oficial legitima su dominación tachando de "tradicional" y pre-moderna esta forma popular de representarse y actuar en el mundo. Pero si por moderno entendemos lo que se desarrolla "al modo de hoy", estamos frente a un tipo de pensamiento, un fundamento racional

diverso que se despliega en las diferentes religiones y subculturas populares, que es moderno, a la manera del ser moderno latinoamericano. Es un paradigma que podemos denominar *hemiderno*, (cf. capítulo cinco), precisamente porque no es, ni enteramente moderno, ni pre-moderno, ni mucho menos post-moderno. En América Latina no necesitamos retroceder a la sociedad pre-capitalista y pre-moderna para tropezarnos con esas alternativas de convivencia que anda buscando Cox.

No se trata de la simple persistencia de residuos de rituales mágicos y mitos ancestrales en la conciencia colectiva, que de hecho subsisten con gran vitalidad[2]. Si fuera sólo sobrevivencia de creencias y prácticas pre-modernas —calificadas de "irracionales" por la mentalidad ilustrada modernizante— con el correr del tiempo, el avance del progreso, la escolarización y la influencia de un *ethos* moderno, este "paradigma alternativo" estaría condenado a desaparecer. Como en la propuesta de Cox, también habría que remontarse a la América Latina pre-industrial, precapitalista y tradicional: la América del barroco colonial, o más aún, a las culturas precolombinas. Pero afortunadamente no se puede retroceder la rueda de la historia. La propia cultura popular nos ofrece su alternativa *hemiderna* precisamente porque allí opera un sujeto colectivo con la suficiente capacidad creativa como para rearticular signos, ritos y símbolos, creencias y mitologías religiosas, para revitalizarlas en el seno de una cultura que sigue su curso modernizante. Es una mentalidad que está enraizada en la tradición, pero no como simple sedimentación de un pasado que se revive literalmente y en forma acusatoria del presente, incapaz de proyección hacia el futuro; sino como una tradición viva que retroalimenta y actualiza lo viejo, critica al presente en cuanto tiene de antihumano y se proyecta hacia un futuro por la mediación de los sueños y las energías utópicas del imaginario religioso.

2. Octavio Paz afirma: "Cualquier contacto con el pueblo mexicano, así sea fugaz, muestra que bajo las formas occidentales laten todavía las antiguas creencias y costumbres. Esos despojos, vivos aún, son testimonio de la vitalidad de las culturas precortesianas" (Paz, 1990 : 81).

Coexistencia de la ciencia y de la magia

Para penetrar comprensivamente en la mentalidad colectiva de los grupos y clases populares nos referiremos a los conceptos de "pensamiento colectivo" o "mentalidad popular", en forma análoga al de *visión de mundo* usado en la acepción que le confiere la sociología del conocimiento. Recogemos aquí en forma tipológica sólo las tendencias centrales de una articulación del sentido común popular y hacemos abstracción del hecho cierto de que en el marco de esta mentalidad popular pueden estructurarse distintos *modelos* de representaciones culturales y religiosas que se aproximan o apartan de este tipo central que reconstruimos heurísticamente con fines analíticos. Nuestra reflexión busca, en efecto, estimular una interpretación novedosa del fenómeno religioso popular latinoamericano y de su contexto sociocultural por lo que, inevitablemente, nuestra tipología no escapa al esquematismo de toda nueva proposición que busca acentuar ciertos rasgos para distinguirlos de otros.

Hecha esta necesaria aclaración metodológica, orientamos ahora nuestra mirada hacia la estructuración de la visión de mundo popular, en la cual distinguiremos al menos tres áreas de interés. Nos referimos a la exploración que haremos en lo relativo con la representación a) de las relaciones del hombre con la naturaleza, b) de las relaciones sociales, y c) de las articulaciones lógicas que caracterizarían a la mentalidad popular. Por último, hacemos una reflexión acerca del problema hermenéutico planteado por una lógica de la mentalidad popular que es diferente a la lógica cartesiana que domina el "sentido común" de la comunidad intelectual ilustrada latinoamericana.

En lo concerniente a la lectura de las relaciones del hombre con la naturaleza hay una serie de aspectos a través de los cuales es posible afirmar que en los grupos y clases populares subsisten rasgos de un pensamiento mágico y mítico. El folclor, sobre todo campesino, está lleno de leyendas, refranes, fábulas, cuentos y mitos. Pero incluso en la cultura vigente, en los grupos populares de las grandes metrópolis es posible rastrear la permanencia de rasgos mágicos y míticos,

sobre todo en lo relativo, no tanto con la cosmovisión global de los fenómenos naturales, porque allí se observa la penetración de una racionalidad más científica, sino en lo que atañe al manejo de ciertos eventos perturbadores de la vida cotidiana y que tienen su origen en la emergencia incontrolable de lo natural, biológico, físico o geográfico (cf. capítulo cinco).

Los datos y hechos que hemos consignado en los capítulos cinco y nueve son sólo una muestra que permite apreciar cómo al interior de los códigos semánticos y semiológicos que estructuran el sentido común popular no se da una clara racionalidad moderna-ilustrada, sino que se combina una lectura más mágico-mítica de la naturaleza con una lectura más científica. Así como se recurre a Dios o al curandero para sanar una enfermedad, así también se recurre al médico y al hospital. Pero es obvio que no hay aquí contradicción, dado que, como lo ha mostrado Lévi-Strauss a propósito de la mentalidad primitiva, la magia no se contrapone a la ciencia (Lévi-Strauss, 1962), incluso pueden ser complementarias y en forma coherente como es posible observar en diversas manifestaciones de las culturas y subculturas populares.

En una investigación sobre creencias religiosas populares realizada en Chimbote (ciudad de reciente industrialización en la costa peruana), se interrogó sobre las causas de los terremotos. El terremoto para las poblaciones que habitan en la costa del Pacífico de América constituye una experiencia fuerte, pero habitual. Un 37% menciona a Dios o a fuerzas misteriosas como las desencadenantes de los sismos y un 29% postula una causalidad más afín con las explicaciones científicas. Un 6% alude a la combinación de causas y un 15% a las experiencias atómicas de los franceses en el Pacífico. En cuanto a la causa de las enfermedades, la mentalidad mítica está representada sólo por un 11% (Irarrázaval, 1978).

La mentalidad popular es mucho más proclive al milagro y a lo maravilloso, necesitada de sentido, un sentido que dé cuenta de los aspectos menos manejables de su entorno natural y social, pero está también, como cualquier cultura, necesitada de herramientas para *habérselas* con su ambiente. En la relación con la naturaleza —en forma más directa como en el caso del campesinado o en forma más mediatizada por la

civilización técnica y de masas, en el caso de las clases populares urbanas— se va produciendo ciertamente una racionalización de las ideas que representan dicha relación, pero ese proceso no llega a suprimir del todo ciertas significaciones de tipo religioso, aun cuando la tendencia indica que sí va desapareciendo un tipo de explicación causal de orden mágico, sustituida ahora por explicaciones naturales, más influidas por una mentalidad científico-técnica. Pero en muchos "arreglos" simbólicos al interior de modelos semánticos de representación de mundo popular, este tipo de ideas más "científicas" parecen más bien corresponder a complementos racionales de la magia. Por ello, no la suprimen ni amenazan su persistencia y reproducción como categoría de interpretación de los fenómenos naturales.

La explicación que hemos ofrecido nos lleva a reconsiderar la forma cómo despectivamente se suele ver las "supersticiones" y la "magia" presentes en diversas manifestaciones populares. Sin embargo, es necesario ir más allá del plano de las representaciones colectivas y de su supuesta racionalidad o "irracionalidad", ya que la religión no es sólo teodicea, representación conceptual o doctrinal del mundo, es también, y fundamentalmente en el mundo popular, una práctica, un ritual, una comunicación, expresión plástica y corporal con lo trascendente, los seres y poderes sagrados y sus voluntades. En general es digno recordar aquí el carácter colectivo, *comunitario*, que adquieren prácticamente todas las expresiones de las diversas religiones populares en Latinoamérica. Este carácter comunitario se expresa de manera diferenciada, según sea, en las comunidades eclesiales de base del catolicismo renovado, en las multitudinarias romerías y peregrinaciones, en las festividades religioso-populares, o en las congregaciones pentecostales y los cultos afroamericanos. Sin embargo, aun aquellas prácticas aparentemente más individuales como las promesas y ex-votos, o los rituales de sanación demandados por angustiados individuos, contienen un sentido colectivo muy característico. Allí donde la religión popular se orienta hacia rituales mágico-curativos, se convierte en un medio para aliviar una experiencia angustiosa vivida de manera cotidiana (cf. capítulo ocho) y, en ese sentido, es un

medio práctico-simbólico cuya utilidad para el individuo requiere ser inmediata. Sin embargo, estamos lejos del esquema mágico-pragmático clásico, sobre todo del tipo "brujería" que sí aparece como un acto individual: un maleficio solicitado individualmente al hechicero que en secreto prepara un "fetiche" para sus clientes. Por el contrario, los actos rituales que aparecen como "supersticiosos" y "mágicos" en las expresiones más comunes de religiones populares son en verdad magia blanca, una magia "a favor", más que una magia negra "en contra" que, teóricamente al menos, es condenada incluso, por los "curanderos", "pai de santos" y "chamanes". El carácter comunitario de los rituales "mágico-religiosos" analizados, se muestra con mayor claridad al interpretarlos como una respuesta colectiva de clases y grupos sociales que comparten una situación colectiva de incertidumbre y crisis —provocada por condicionantes sociales o por causas naturales, pero fuertemente afectados por lo social. Un accidente fortuito es para un "pobre" una catástrofe de mayor gravedad que para una persona "pudiente" o "rica" y aun cuando objetivamente para ambos sea un acontecimiento inesperado, los recursos materiales y sociales del hombre rico para sobreponerse a la adversidad son inmensamente mayores. En este sentido, la solicitud de "ayuda", "sanación", "favor", "milagro", por parte del sujeto sumergido en la miseria (material, moral o espiritual) no sólo le concierne como individuo y a sus males sino que también a su colectividad con sus tensiones y bloqueos. "La curación de cada uno se transforma en redención de todos" (Balandier, 1982: 348).

La creencia en un dios superior, presente con regularidad en casi toda manifestación pura o sincrética, contribuye a restarle el estereotípico componente mágico-supersticioso a muchas de las prácticas rituales del pueblo. Si bien el monoteísmo del cristianismo sincrético popular no siempre aparece en forma nítida dada la amplitud de significación concedida a las otras figuras del panteón (Virgen, santos, etc.), la figura de Dios Padre y Creador continúa siendo central. La necesidad de accesos expeditos a objetos y símbolos icónicos o rituales tangibles (vinculados a situaciones concretas de la vida o del grupo) tan característica de la religión popular no

conlleva hacia la manipulación mágica, a diferencia de lo que plantea Weber (1969 : 412ss). La creencia en Dios providente, que "hace milagros" (generalmente por la intercesión de la Virgen, los santos, las ánimas o espíritus) supone una captación de que la divinidad no es la simple proyección simbólica en función de sus necesidades inmediatas a la cual se le puede "manipular coercitivamente por la magia", sino una alteridad omnipotente con voluntad totalmente independiente, la cual es objeto de las súplicas.

El hecho de que esas prácticas rituales se den, muchas veces, en el marco de celebraciones o expresiones litúrgicas con profundo y manifiesto sentido festivo contribuye en forma adicional a restar a dichas prácticas un sentido esotérico, ocultista y alienante. Bastide dirá al respecto, en relación a los cultos afroamericanos, donde podría suponerse mayor componente supersticioso y mágico: "por ello la religión afroamericana se presenta ante el etnólogo que la estudia más como una religión de la alegría que como una religión de miedo" (Bastide, 1982: 76).

Un profundo estudio sobre la cosmovisión religiosa de los "cantores a lo divino y a lo humano" —especie de intelectuales populares del campesinado chileno de principios del siglo XX— muestra que los versos producidos por la espontaneidad del poeta popular, junto con oponerse a la ciudad por la corrupción y el pecado que acarrea, desarrolla una bella imagen de Dios, la Virgen, Jesús y los santos, que se contrapone a la teología oficial (Salinas, 1991). En análisis detallado muestra que, en este caso, las categorías comprensivas de Weber (el *continuum* tradicional-racional) quedan cortas para aprehender un fenómeno mucho más rico y complejo.

Frente a la imposición de una teología y una racionalidad religiosa ascética, que privilegia la figura patriarcal de Dios Padre, negando las virtudes del afecto, el amor, la mujer y demonizando las preocupaciones intramundanas, se alza una sensibilidad y una sabiduría religiosa, hermosamente versada en cuartetos y estrofas. Desde la Pasión de Cristo —dominio de Satanás— en un movimiento ascendente, reivindica el triunfo del amor sobre la muerte, el amor y la "ternura" de María, la Navidad como carnaval del pobre y la fraternidad

de los santos en un camino hacia la fiesta del cielo, carnavalesca y bucólica utopía de redención agraria popular. La Iglesia y su cultura oficial, clerical, letrada y urbana versus el cristianismo popular y su folclor, campesino, oral y rural.

Religión popular y religión oficial enfrentadas. Como ha sugerido Weber, en el desarrollo histórico de la religión, la evolución desde una religión popular y mágica hacia una religión oficial y sacerdotal se realiza primordialmente, gracias a una racionalización de la relación del hombre con lo divino, con una doble peculiaridad: por una parte, se impone la idea sistemática y racional de Dios y su relación con los hombres y, por otra parte, la conducta religiosa intramundana se "irracionaliza" especificándola hacia fines extramundanos. El culto deja de ser un ritual mimético que opera por coerción mágica dirigido a los "espíritus o demonios" y pasa a ser un ritual simbólico que opera por súplica, sacrificio y adoración orientado a los dioses.

Lo que es digno de notar en esta producción religioso-popular es que nos permite ver esta contraposición entre religión oficial-religión popular con otra luz. La religión popular parece estar más orientada intramundanamente, pero no por ello pierde un hondo contenido espiritual. La súplica, el sacrificio y la adoración de la religión son una forma de llegar a Dios, pero debe concederse que también la fiesta, el canto, la risa burlesca y el carnaval son otra forma de aproximarse al Creador. Los rituales, así llamados "mágicos" dejan de ser coerción manipulativa de los dioses y "demonios" y pasan, por el contrario, a ser ritos de comunicación profundamente emotiva y expresiva, plástica e incluso sensual, con el rostro más amoroso de Dios, por medio de la ternura de María, protectora de los humildes. En fin, la "racionalidad" urbanizante y modernizante de la religión oficial, represiva del cuerpo y del sano placer, dominadora del hombre y de la naturaleza, aleja de aquella comunión participativa entre los hombres y las mujeres, entre los hombres y los bienes y la naturaleza, y entre el "cielo y la tierra" que expresa la fe popular. El rostro del Dios de estos poetas populares —un rostro familiar a la inmensa mayoría de pobres urbanos— es misericordioso y bondadoso. Es el Dios que acompaña los

ciclos naturales de la vida, el Dios que se opone al ídolo que ha desencadenado al Prometeo moderno de la racionalidad científico-tecnológica.

Religión y representación de la sociedad

Es un hecho, de sobra estudiado, que los procesos de industrialización y urbanización capitalistas en los países centrales llevan a la secularización de las representaciones de la sociedad; especialmente a partir de la modernidad, los propios fundamentos de la sociedad son explicados y legitimados ahora en términos enteramente seculares. La ideología burguesa es secularizante, puesto que pone al hombre y a la razón como centro de su empresa y relega a Dios y a la religión a un plano totalmente privado y secundario. La ideología del proletariado, el socialismo, tampoco recurre a legitimaciones religiosas, aun cuando existan en sus manifestaciones históricas rasgos asimilables al comportamiento religioso, que llevan a muchos sociólogos a hablar de un verdadero sustituto funcional de la religión. Para el socialismo, la religión ha sido una ideología de la dominación por excelencia, ideología que se debe eliminar destruyendo el orden social que requiere de ella para su reproducción. La emancipación de los trabajadores *requeriría* tomar conciencia de la alienación y, por ende, suprimir toda mistificación, todo velo religioso-ideológico, tornando al hombre en fundamento de sí mismo y de la sociedad.

En cuanto a la intervención de la religión como factor de legitimación de las relaciones sociales dominantes parece estar todavía difundida la idea de una providencia divina, que refuerza un fatalismo secular entre sectores populares con menor conciencia crítica. Esto no sólo se da en el campesinado, sino también entre sectores subproletarios y marginalizados urbanos. En la investigación de Santiago a la cual nos hemos referido, cerca de un 60% de los entrevistados está de acuerdo con la afirmación de que "Dios quiso que siempre hubiera ricos y pobres". Sólo un 27% está en desacuerdo. Por otra parte, un 53% está en total acuerdo con la afirmación de que

"Cristo enseñó que no debemos rebelarnos contra la autoridad". Sin embargo y en forma paradojal, observamos que un 83% cree que Jesús fue un profeta, que luchó por los pobres y por eso lo mataron. Sin duda el entrevistado, al momento de responder, y sin tener una opinión formada sobre lo que se le pregunta, muchas veces contesta lo primero que se le viene a la cabeza. Pero ello, desde el punto de vista del proceso de la enunciación, es muy significativo, porque reproduce, sin saberlo o sin quererlo, aquello que ha escuchado "por allí", en su grupo de referencia simbólico, es decir, aquello que él ya ha internalizado como parte del conocimiento cotidiano, propio del sentido común de su grupo de referencia. Esos mismos entrevistados, en el contexto del régimen de Pinochet en Chile que tanto ha desprestigiado a quienes defienden los derechos humanos reiteradamente violados por su gobierno, responden en un 84% que la lucha por los derechos humanos es una digna y noble labor.

Tanto la investigación efectuada en Lima que hemos mencionado (Kudo, 1980), como en las investigaciones que hemos realizado en Santiago de Chile, la aspiración a la igualdad social y racial parece ser un valor muy propio de la cultura popular. En Lima, más del 90% de los entrevistados creen en la igualdad de los hombres "ante Dios". En Santiago, un 95% de los entrevistados afirma que los mapuches son iguales que todos los demás chilenos. El hecho de decir que Dios quiere la existencia de ricos y pobres y que Cristo nos enseñó a no rebelarnos, no siempre parecen ser indicio de una mentalidad mítica sacralizante de las relaciones sociales de dominación y de las injusticias sociales.

En términos generales, los datos parecen coincidir en el hecho de que nunca más de un cuarto de los entrevistados, ofrecen una explicación de la desigualdad social basada en postulados de tipo míticos y fatalistas, directa o indirectamente legitimados religiosamente. Es una visión jerarquizada de los hombres que tiende a consagrar la dominación de unos sobre otros, posible residuo de una mentalidad precapitalista en labios del inmigrante rural recientemente proletarizado o subproletarizado en la periferia urbana. Una de las conclusiones del estudio realizado en Chimbote es muy sugerente al

respecto: "en cuanto a los rasgos míticos en la conciencia de clases populares... ellos tienen bastante peso en cuanto a los fenómenos de la naturaleza, pero inciden poco en la comprensión de la situación histórica" (Irarrázaval, 1978:108).

En su gran mayoría, la visión que las clases subalternas urbanas tienen de la sociedad manifiesta la influencia de una lógica social de tipo moderna, aun cuando ella se bifurque entre:

a) los que leen las relaciones sociales con las categorías básicas de la ideología dominante;

b) los que ven las relaciones sociales capitalistas pero sólo a partir de sus consecuencias y las critican, pero sin percibir sus causas estructurales; y

c) los que perciben claramente las relaciones de dominación y explotación capitalista a las que están sometidos y las critican consecuentemente.

En esas diversas visiones de lo social, la religión parece cumplir funciones y significaciones distintas. En las dos primeras representaciones de la sociedad la religión no parece tener ningún papel activo, sino actuar en forma paralela, asumiendo una función de adaptación simbólica a la situación de dominación en la que esos sectores viven. En el último caso, y aquí radica una novedad poco destacada, se combinan y refuerzan mutuamente una *conciencia de clase* y una *religión popular liberadora.*

A diferencia del clásico divorcio entre religión y conciencia de clase en el proletariado de los países del capitalismo central, en América Latina, la progresiva conciencia social y política de una gran cantidad de masas obreras no parece llevarlas a la confrontación con sus representaciones religiosas.

En variadas manifestaciones religioso-populares es posible observar aquello que el conocido testimonio de Domitila nos plantea: la conciencia de clase y la lucha social no eliminan el sentido religioso, sino que se fundan y alimentan en él.

> "Así que, desde mi pelea con los testigos de Jehová, yo no ingresé a ningún otro grupo religioso, pese a que no perdí la fe en Dios. Y esa es quizás una cosa que realmente no

comparto con lo que he leído en los libros sobre el marxismo, donde siempre se niega la existencia de Dios, al menos yo pude observar eso ¿no?, pero a mí me parece que negar la existencia de Dios sería negar la existencia de nosotros mismos" (Viezzer, 1977: 68-69).

En ciertas circunstancias la mentalidad popular puede, incluso, llegar a aceptar actitudes anticlericales, en la medida en que vea al aparato eclesial como distante y enemigo de los anhelos e intereses populares[3]. Pero ello no disuelve el sentido religioso. En el norte de Chile, en la génesis del proletariado salitrero, han confluido la ideología socialista anticlerical y el auge de la devoción a la Virgen de La Tirana. El baile y el canto a la Virgen, expresión de anhelos de vida y canto popular, se complementa con la organización obrera y su lucha contra la explotación de los patrones (Parker, 1987). Hoy el mismo fenómeno sigue observándose entre los mineros bolivianos, peruanos y chilenos de origen o antecedentes aymara o quechua, incluso en numerosos militantes obreros, hasta miembros de partidos marxistas en diversas regiones de América Latina y que conservan sus creencias religiosas. Quizás esto nos explique la persistencia de ciertas expresiones religioso-populares en la Cuba revolucionaria de hoy. Allí la devoción a San Lázaro y a la Virgen de la Caridad del Cobre son multitudinarias (Pereira, 1986); todo parecería indicar que, a medida que decrece la práctica religiosa oficial, se incrementa la práctica religioso popular. En la Nicaragua sandinista, primera revolución izquierdista donde los cristianos participan activamente, se da en ciertos círculos un cristianismo esclarecido y liberador que alienta y plenifica el compromiso revolucionario. Pero también se da la reactualización de prácticas y ritos tradicionales, como las masivas devociones a Santo Domingo, a la Purísima, etc., no sólo en los grupos que

3. Emile Pin llamaba la atención sobre los vacíos que deja la estructura eclesial tradicional. En la mentalidad popular otros símbolos y valores pueden ocupar esos vacíos, sin que la gente pierda su fe. "Los comunistas podrían sustituir, sin encontrar suficiente resistencia, el mal 'clero imperialista', por un nuevo clero, 'bueno y amigo del pueblo'". (Pin, 1963: 45).

estaban contra los sandinistas sino también en las masas populares que apoyaban al gobierno (Richard e Irarrázaval, 1981).

Sobre el pensamiento sincrético

Muchas veces y en forma reiterada, se ha hablado del "sincretismo religioso". El concepto se utiliza para denominar el fenómeno complejo por el cual dos sistemas religiosos entran en contacto sin que se produzca una síntesis absoluta ni una mera yuxtaposición de elementos. Etimológicamente significa "actuar como cretense" y se usó en el mundo helenístico para denominar la inclusión de dioses extraños en el propio panteón. En la acepción del término seguimos aquí a Marzal, para quien se trata de la formación de un sistema religioso a partir de la interacción dialéctica de dos sistemas en contacto (Marzal, 1986). El resultado de esta dialéctica será la persistencia o pérdida total, ya la síntesis o bien la reinterpretación. Marzal nos ofrece el ejemplo de tres tipos de reinterpretaciones: se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena; se conserva el rito indígena y se le da un significado cristiano; y se acepta el rito cristiano, pero a su significado original se le añaden nuevos significados.

Ahora bien, propongo extender el concepto "sincrético", operando a su vez una suerte de sincretismo sobre él —es decir, reinterpretándolo— para comprender en forma más global lo que hemos venido observando y discutiendo a propósito de la presencia de lo religioso en la mentalidad popular latinoamericana. Creo que ciertos procesos simbólicos, ciertas creencias y ritos, ciertas representaciones y estructuras significativas —algunas de las cuales hemos mencionado— en su complejidad, son susceptibles de ser comprendidas como manifestaciones de una estructura de pensamiento que no obedece ni a los cánones del pensamiento mítico tradicional, ni a aquéllos del pensamiento moderno, técnico y científico. Por ello proponemos hablar de un "pensamiento sincrético", subyacente, no sólo ni exclusivamente en las representaciones y ritos religiosos, sino en el conjunto de creen-

cias, pensamientos y opiniones populares sobre el mundo, la sociedad, la política, la cultura, la familia, la vida y el cosmos.

El sincretismo analizado por Marzal es exclusivamente religioso. Por ello es susceptible de ser analizado con mayor precisión. Cuando hablamos acá de "pensamiento sincrético" no nos referimos sólo a las objetivaciones manifiestas en un contenido sino, en un nivel de profundidad mayor, al proceso complejo al interior de la mentalidad colectiva popular por el cual queda establecido dicho sincretismo. Aunque este tipo de pensamiento podría ser investigado en forma análoga a como se estudian los mitos, o los postulados y teorías científicas (Godelier, 1977), su estudio es más complejo. Estamos frente a un proceso de trabajo simbólico de carácter "informal", según el cual el ingenio popular construye o reconstruye sistemas de representaciones colectivas empleando residuos, desechos y aportes novedosos, aparentemente disparates, de tal forma que de la composición de viejas y nuevas obras se producen nuevas síntesis. Esta producción simbólica tipo *bricolage* está bastante lejos de la producción racional, formal, planificada y sistemática, a veces estandarizada, de representaciones y conceptos, empleando insumos de ideas previamente criticadas y depuradas, que caracterizan al pensamiento intelectual y "culto".

Lo que sorprende, y que fundamenta nuestra propuesta sobre el pensamiento sincrético, es observar con cuánta recurrencia se producen paradojas en el discurso popular. Representaciones sobre religión u otros aspectos paradojales a los ojos sistemáticos y no-contradictorios del intelectual. Es decir, lo que caracteriza a las expresiones de las diversas religiones populares en América Latina es que son el fruto de la confluencia de dos planos diferentes, en los cuales la conciencia colectiva se representa al mundo y la vida: el plano propiamente religioso, sujeto a la especificidad del campo religioso; y el plano del pensamiento popular, sujeto a las formas populares de representación y expresión lingüística. Nuestro mayor interés está, por ahora, en este último aspecto.

El pensamiento popular, sobre el cual se desliza y configura la religión popular en una articulación no-transparente

es, desde el punto de vista del contenido de sus representaciones, plural, heterogéneo y sincrético, si se miran sus relaciones y procesos de elaboración simbólica. La coexistencia de racionalidades mágicas y científicas modernas no es sólo expresión del campo religioso, es reflejo de complejos procesos de interacción simbólica y de influencias sociológicas que atraviesan y, en cierta medida, constituyen la mentalidad colectiva de las masas populares, en sus diversos modelos que expresan subsistemas de contenidos representacionales.

No menos decisivo resulta el paso del tiempo histórico en la cristalización de matrices culturales como la que denominamos mentalidad popular, caracterizada aquí para los grupos y clases subalternos latinoamericanos como "pensamiento sincrético". De hecho, en la historia del pensamiento de los grupos populares, sobre todo de las inmensas mayorías de "mestizos", la fusión de rasgos del pensamiento indígena autóctono con el pensamiento occidental debe comprenderse rechazando una concepción estrecha de las "razas", como la confluencia, en el plano de las estructuras profundas de las visiones de mundo, de culturas diferentes, cada cual con su peculiar estilo de pensar. Por ello, si es posible analizar el núcleo articulante del pensamiento indígena, caracterizado por Kush como "pensamiento seminal" (Kush, 1976), en contraposición al pensamiento racional y causalista de Occidente, es factible postular, como lo hace el autor, la persistencia de ciertos rasgos básicos de ese estilo de pensamiento no-occidental en el pensamiento popular. Así, el estilo de mentalidad de los "mestizos"[4], de los llamados "cabecitas negras" en Argentina, "cholos" en Perú y Bolivia, "ladinos" en Guatemala, "rotos" en Chile, pero también de aquellos sectores mayoritarios que, no siendo manifiestamente mestizos, los son por

4. Rechazamos la connotación racista del concepto de mestizo, cuya referencia habitual está demasiado ligada a una concepción biologicista ("mezcla de sangres"). Por el contrario, afirmamos la categoría de mestizo en cuanto dice relación en el plano de la cultura con la fusión de elementos y rasgos culturales de dos corrientes étnicas diversas. A diferencia de nuestro concepto de "sincretismo" referido al plano de la mentalidad y del pensamiento colectivo, el concepto de mestizo — que se corresponde — tiene una extensión más amplia hacia los diversos planos de la cultura.

influencia cultural, sería, en efecto, en sus estructuras profundas, un "pensamiento sincrético".

Un problema de interpretación

De acuerdo a lo que hemos planteado, queda claro que ya no se trata de atribuir al pueblo condiciones mentales "inferiores", desde una despectiva mirada etnocéntrica y prejuiciosa. También parece arbitrario ligar la religión popular en sus múltiples manifestaciones a estructuras síquicas o mentales "desviadas" de lo que la cultura oficial define como "normalidad" sicológica. En el fondo, como afirma Lanternari, lo que se le atribuye como específico a la religión popular es propio de todo comportamiento religioso (Lanternari, 1982: 138).

Es perfectamente razonable pensar que, con el avance de la civilización, el pensamiento religioso, en general, ha sido objeto de algún grado de racionalización que ha alcanzado a los grupos más practicantes y comprometidos con las respectivas iglesias. Este proceso ha pretendido alejar a la religión de la materialidad del mundo, la ha espiritualizado, pero al precio de alejarla del cuerpo humano, lo corpóreo y lo sensible, de su producción, reproducción e intercambio. La religión de las masas desposeídas, en cambio, mantiene coordenadas semiológicas tangibles y corpóreas. En la relación entre salud y salvación, por ejemplo, es muy evidente que para la mentalidad popular la salud se concibe en forma integral. En la visión holística popular, la salud del cuerpo está estrechamente vinculada a la salud del alma (=salvación) y, de hecho, en el pensamiento popular la visión del hombre es integral. Concepción ajena a la filosofía greco-romana que está en la base del dualismo de la antropología cristiana clásica de Occidente que separa de modo tajante al cuerpo del alma, privilegiando a la última dimensión por sobre la primera. La abstracción espiritualizante del cristianismo occidental dominante, en nuestro caso, se aleja de la mayor parte de las experiencias históricas de las religiones para las cuales "la salvación religiosa ha estado históricamente aunada a conceptos de bienestar físico" (Turner, 1988: 115). En la propia

antropología bíblica veterotestamentaria, la concepción semita (Dussel, 1969) está más próxima de nuestra concepción popular de la salud y el cuerpo que aquella visión cristiana de la escolástica occidental.

Los mismos fenómenos caracterizan en una línea de continuidad a la religión y la magia, y ya sabemos, por lo demás, que la distinción entre magia y religión sólo apareció en la alta cultura europea en una época determinada hacia el siglo XVII, junto con la distinción entre ciencia y magia (Ginzburg, 1977). Así también es posible afirmar, a la luz de los conocimientos científicos de la física, la química, la biología, la psicología y la parapsicología, que los fenómenos extraordinarios característicos de la "magia negra" y la "brujería", son explicables en la inmensa mayoría de los casos, y las interpretaciones que han dado en forma más usual la teología y la demonología inquisitorial no constituyen sino "errores de interpretación" (Kloppenburg, 1977). Es decir, marcos teórico-interpretativos del teólogo, incluso de la misma "bruja", que reconstruían la realidad fuertemente influidos por ciertas categorías culturales de su época. Como la Inquisición fuese tan persistente en sus teorías acerca del "pacto con el diablo", las propias acusadas de hechicería, cayendo en estado de trance, terminaban creyéndose tan perversas hasta el punto de haber hecho una maquinación con Satanás, con vuelos nocturnos en escobas y con pavorosos banquetes entre demonios íncubos y súcubos.

Pero todo ello no basta para intentar comprender cómo es que efectivamente hay una diferencia cultural no necesariamente ligada a atributos síquicos, pero ciertamente originada en estructuras de razonamiento y pensamiento que son diferentes a la de la cultura dominante ilustrada, intelectual y "sabia". La cultura popular, mucho más simbólico-dramática-sapiencial que intelectual, con toda su "sabiduría popular", representa "otra lógica", que no es ciertamente una antilógica o un estado primitivo de la facultad de razonamiento —y en ese sentido no es prelógica, para usar la expresión de Lévy-Bruhl (1977)— sino que representa el uso de la razón bajo otro sistema mucho más empírico y simbólico a la vez, mucho más sapiencial y dialéctico que cartesiano y positivista.

La filosofía latinoamericana, especialmente la escuela argentina, ha intentado estos últimos años una reflexión sistemática sobre el ser y la cultura latinoamericanos. Rodolfo Kush, uno de los americanistas más destacados, nos propone una reflexión sobre la "geocultura" del hombre americano, que se origina en la categoría ontológica del "estar" más que en la categoría metafísica clásica de Occidente, el "ser" (Kush, 1976). Es muy importante su aporte a la comprensión del pensamiento indígena no occidental de nuestras poblaciones autóctonas, aunque adolece de una reflexión sobre su interacción con la modernidad latinoamericana. Carlos Cullen ha propuesto definir nuestra cultura latinoamericana a partir de su carácter "barroco" (Cullen, 1981). J.C. Scannone habla del "logos sapiencial" en la cultura y la religión popular latinoamericana (Scannone, 1978; 1978a). Enrique Dussel, en otro contexto, habla de la "*poiesis material*" y la "*poiesis simbólica*" en la cultura y describe lo que llama la "cultura popular revolucionaria" en Latinoamérica (Dussel, 1984). Todos ellos son esfuerzos hermenéuticos para pensar una cosmovisión americana *hemiderna*, no-occidental, que está atravesada semánticamente por categorías e influencias culturales de Occidente, que recoge las tradiciones ancestrales precolombinas, que reclama pensarse en categorías propias todavía en gestación y búsqueda (por ello tributarias de estructuras categoriales que nos vienen de la tradición occidental), pero que en su "síntesis vital", en su sincretismo religioso y en su mestizaje cultural nunca ha sido enteramente occidental y que ya desde la conquista ha dejado de ser enteramente indígena.

Todos esos esfuerzos propios de la filosofía y la teología constituyen, de hecho, un gran desafío para la conceptualización sociológica que se pretende "científica" y no filosófica ni sapiencial. Pero sin restar en nada a la sistematicidad y al método, es necesario reconocer que la sociología no es sólo una "ciencia" en el sentido positivista de las ciencias naturales, es también una "ciencia humana" y como tal debe incluir conceptos que amplíen su campo no sólo explicativo —funcional y estructuralista— sino también hermenéutico-comprensivo. La religión popular, tal como se nos presenta hoy día en las clases subalternas de las grandes ciudades latinoamericanas,

representa un campo de observación privilegiado, dado que como la experimentación es imposible en ciencias sociales, tal fenómeno por lo menos tiene la virtud de mostrar la emergencia de "tipos de mentalidad" popular sometidos a influencias, cambios y a fuertes presiones exógenas, que provienen del hecho de situarse entre la cultura tradicional y la cultura urbana-científica-mercantil moderna.

Evans-Pritchard, en su conocida obra sobre las religiones primitivas (Evans-Pritchard, 1971), plantea el problema básico de las mayores confusiones en lo que concierne a la posibilidad de comprensión de una cultura diferente a la del observador.

Un primer error es basarse en ideas evolucionistas, cuando de hecho se carece de pruebas para afirmarlas. Hemos visto cómo la persistencia y transformaciones internas de las creencias y prácticas religiosas en las clases populares urbanas en América Latina desmienten las tesis desarrollistas que —en su variante modernizadora/secularizante, o marxista/cientificista— postulaban el declive inevitable de la religión en la mentalidad popular urbanizada. Pero el segundo error, mencionado por Evans-Pritchard, es el que nos parece aquí más relevante. Se trata del intento de interpretación de la religión de los primitivos por los clásicos de la antropología (Taylor, Frazer, Müller, Marett, Durkheim, Crawley, Averbury, Lévy-Bruhl) sin un trabajo de campo, lo que implicaba una especulación basada no en la propia mentalidad primitiva en su contexto real, sino en atribuciones que sólo provenían de la introspección. Hoy día esta fase de la ciencia social ha sido superada, pero no así el defecto subsiguiente que ella originaba: el problema de la *traducción*.

Cuando el cientista social se enfrenta a un conjunto de creencias y prácticas que aparece, *prima facie*, como irracional, ¿cómo debe proceder? ¿Son o no formas alternativas de racionalidad? Son las preguntas que se hace S. Lukes al analizar las teorías de Leach, Beattie, Taylor, Frazer, Evans-Pritchard y Winch sobre la "racionalidad" presente en un pensamiento mágico primitivo (Lukes, 1985). La idea central es que no pueden interpretarse seriamente los conceptos de una cultura sino en el contexto del modo de vida de esos grupos. Pero ello no

necesariamente quiere decir que toda racionalidad es necesariamente contextual. Existe también una racionalidad de validez universal. A la primera la llama "criterios [1] racionales" y a la segunda "criterios [2] racionales". Toda creencia debe ser evaluada por ambos criterios de racionalidad, contextual y universal. En todos los casos los criterios de racionalidad contextual son iluminadores y lo hemos visto, en el capítulo anterior, en nuestra interpretación acerca de los componentes mágico-religiosos, a la luz de las condiciones y estilos de vida de los grupos populares. Pero ello no hace que los criterios de racionalidad universal se tornen prescindibles. De hecho, la pregunta acerca de la racionalidad presente en la cultura popular, en el pensamiento sincrético de su mentalidad y, consecuentemente, en sus expresiones religiosas, nos ha llevado a desarrollar el problema *in extenso* en este capítulo.

Lo que en el pensamiento occidental se considera sobrenatural, es enteramente natural para el pensamiento primitivo y para el pensamiento popular. Si de veras se cree en una causalidad mágica de la muerte, lo no-natural será, en el contexto semántico de ese pensamiento, una muerte que no sea provocada por brujería. Es obvio que nuestros conceptos no son los de ellos y tampoco los de ellos —aun cuando sus significantes sean los mismos— tendrán nuestros mismos significados. También en la expresión lingüística hay obstáculos que empañan una traducción diáfana y directa.

Frente al pensamiento "culto", vehiculizado por un lenguaje conceptual y abstracto, denotativo por una vasta red lexical y una retórica inflada, característica de toda cultura "letrada", rigurosa en el recorte semiótico de la realidad en forma normativa y represiva, el pensamiento sincrético popular se expresa por vía de imágenes y símbolos, por medio de la expresión oral, con una retórica corta, de pocas palabras pero de mucha expresividad, recargada de connotaciones propias del léxico popular (masivo, sensual, picaresco, dramático, lúdico) y de una red gestual que constituye su soporte significante en el mismo título que las palabras.

No se puede pedir a las creencias y ritos populares lo que el sistema erudito de la teología oficial realiza por medio de la abstracción y racionalización de la experiencia sensible y

cotidiana y de las experiencias colectivas sistemáticamente registradas y codificadas. Hay aquí no sólo un problema de tipos distintos de mentalidad, sino, además, tipos distintos de procesamientos en el razonar, muy influidos por un acceso diferencial a los medios de producción simbólica. La producción religiosa oficial y letrada tiene, generalmente, un capital simbólico acumulado y recursos materiales y formativos superiores, institucionalizados y con mayor cobertura comunicacional. El sistema simbólico religioso popular reproduce sus creencias y rituales, haciendo un uso intensivo de las técnicas naturales de comunicación humanas (no artificiales: mecánicas, electrónicas, modernas), especialmente de medios de comunicación oral y acústicos, de interacción directa, de semiologías cuya expresividad corporal, gestual y visual estarán mucho más al alcance de cualquier parroquiano por muy humilde y analfabeto que sea. La "tecnología" de la producción simbólica de la casta sacerdotal, grupo iniciático, se caracteriza por establecer constantemente procedimientos y hábitos que sólo son accesibles a un reducido y selecto número de iniciados. Por lo mismo, el "saber" religioso oficialmente consagrado como tal, como garantía de acceso al poder sagrado, se mantiene y reproduce celosamente alejado de las masas "laicas" que sólo son vistas, a fin de cuentas, como simples "consumidores" de bienes de salvación. En esto, mirado desde el sistema de producción simbólico de la religión oficial, la teoría de Weber, reelaborada por Bourdieu (1971) tiene razón. Sin embargo se equivoca cuando, al generalizar la concepción del campo religioso como un simple "mercado" de bienes de salvación, no alcanza a entender que los "consumidores" de dichos bienes también son actores —a su manera— y que en tanto actores colectivos también son ellos mismos los "productores" de sus propios bienes de consumo simbólico. Pero específicamente de los bienes "populares" (bienes de uso), así concebidos por la mentalidad colectiva como bienes identificatorios del "nosotros" colectivo que delimita semánticamente una frontera fuera de la cual quedan los "bienes religiosos" oficiales (bienes de cambio) reconocidos como tales, pero marcados por el sello de la producción oficial, sea por el grupo eclesial-sacerdotal o por las expresio-

nes religiosas de las otras clases sociales que no forman parte del universo semántico del "nosotros" popular. Estamos frente a un discurso y a una práctica religiosa del pueblo que se opone al "saber" culto. Es un componente nuclear de la sabiduría popular *otra y distinta*, que no siempre puede expresarse en los cánones de la lógica racionalista y occidental.

Lo que torna más problemática la interpretación en nuestra situación de estudiosos y/o apasionados admiradores latinoamericanos de esta realidad popular es que, a diferencia de las culturas primitivas, a las culturas populares las tenemos entre nosotros. Interactuamos a diario con sujetos que viven, piensan y creen de una manera diversa a la nuestra, aun cuando compartimos los mismos espacios públicos: calles, escaleras, buses, oficinas, escuelas, mercados, veredas, industrias, plazas, etc. Aquí la alteridad de la cultura popular se borra por las mil intersecciones entre nuestra cultura y la de ellos. Cosa bastante difícil es objetivar y analizar "desde afuera" algo que, en cierta medida, también nosotros llevamos dentro.

ESTILO POPULAR HEMIDERNO: LA "OTRA LÓGICA"

El profundo estudio de June Nash, acerca de la mentalidad de los mineros bolivianos de Oruro, llega a la conclusión de que la técnica de sincretización de los elementos occidentales e indígenas, al estilo de los españoles, parece extraño a la manera de pensar de los bolivianos. "Refiere a un modo de pensar que acepta solamente un sistema de ideas, singular, jerarquizado y definido. El pensamiento indígena es capaz de sostener visiones de mundo coexistentes y aparentemente contradictorias" (Nash, 1979: 122). Las identificaciones entre los conceptos y las figuras entre el pensamiento occidental y el pensamiento sincrético son sólo superficiales y cuando uno tiene la ocasión de conocer más a fondo la mentalidad popular se da cuenta que no calzan.

En la religión, en tanto que lengua connotativa, médium simbólico por excelencia, se observa con mayor claridad cómo opera este "pensamiento sincrético". Pero él opera también

para todos los planos de la vida e influye, ciertamente, en las diversas concepciones populares del mundo. Se trata de estructuras lingüístico-semánticas y semiológicas y de sus procesos de elaboración y reproducción que no están sujetos al condicionamiento directo y mecánico de las condiciones materiales de vida y que sólo, en última instancia, vía el campo de prácticas colectivas, están vinculadas a los procesos productivos y a las posiciones de clase. La creación de nuevos sentidos, como es sabido, se hace al interior de los marcos que le imponen los códigos lingüísticos, semánticos y culturales globales, ya vigentes en un grupo y época determinados. Por ello, toda forma de pensamiento personal está condicionada socialmente por la lengua y los códigos culturales, y toda forma de pensamiento colectivo estará condicionada por los lenguajes sociales determinados y los grandes códigos culturales vigentes. De aquí que sea factible hablar, empleando un concepto muy importante en la historia del arte, de diversos "estilos" (Hauser, 1969) de pensamiento que obedecen a ciertos condicionamientos macrosociales que traspasan las barreras de cada situación social particular. No es que exista un pensamiento popular universal para todo el continente latinoamericano; es que existen procesos de pensamiento análogos en correspondencia con situaciones estructurales e históricas igualmente análogas que dan origen a un estilo determinado, a un tipo particular de mentalidad.

Esto permite explicarse cómo al interior de ciertos "modelos" de representación de la sociedad y de la vida religiosa coexistan, a veces, visiones incluso mágicas con una conciencia de clase crítica. Puede darse que una religión más ética y liberadora sustituya a la magia, pero también puede llegar a coexistir con ella. Se recurre al médico y al curandero para sanar enfermedades, indistinta y simultáneamente. No hay allí irracionalidad e incoherencia, como podría observar una mentalidad fría, analítica e ilustrada. Hay una forma de articulación de los elementos que no es enteramente moderna, pero tampoco es antimoderna. La combinación es *sincrética* y, en el contexto latinoamericano, *hemiderna*. Pensamos que es posible aproximarse, al menos parcialmente, a este pensamiento sincrético a través de un esquema analítico bastante

simple, en el cual las representaciones religiosas del mundo nos dan la clave.

El universo de representaciones, producto del complejo proceso de producción simbólica, se objetiva en códigos heterogéneos generalmente proyectados para:

—enfrentarse al mundo natural del hombre. Aquí se incluyen todos los procesos de la vida física y biológica de la naturaleza, como también las representaciones de las relaciones del hombre con ella y sus mediaciones, a través de las cuales intenta manejar y transformarla en su propio beneficio (herramientas y ciencia-técnica);

—enfrentarse y reconstruir simbólicamente el mundo social, parcialmente constituido en su propio contenido por ese conjunto de representaciones que tejen significativamente las relaciones sociales. Aquí se incluyen las representaciones sobre la sociedad, sobre los grupos y clases sociales y sobre las relaciones sociales fundamentales (económicas, políticas, culturales, etc);

—y, por último, enfrentarse a las preguntas que aguijonean desde siempre a la existencia humana: las que tienen que ver con el sentido de la vida, el destino personal y colectivo, el origen y destino del universo y de la historia, en fin, el origen y significado del mal, del dolor, de la muerte y de lo misterioso y lo maravilloso.

Estos procesos de producción simbólica relativos a las diferentes esferas de realidad operan en el interior de las mentalidades. Pero en lo que es típico de la mentalidad popular, dada su tendencia a la síntesis vital[5] y no a la disección analítica propia de la ciencia occidental, ellos no se dan en forma excluyente y muchas veces ocurren intersecciones de tal suerte que los resultados finales suelen aparecer como "disparates" para una mentalidad ilustrada, más analítica y crítica. Así, por ejemplo, en lo referente a la enfermedad, en ciertos grupos populares suelen coexistir una interpretación mágico-re-

5. El Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla, afirma, refiriéndose a la religiosidad popular en el N° 448: "La sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis vital; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano".

ligiosa que obedece a una explicación causalista pero de orden metafísico, con una explicación científica, causalista pero naturalista, ¿no estamos sino ante una forma peculiar de selección y combinación semántica de conceptos, según los cuales el sentido común popular tiende a "discriminar" de una manera totalmente distinta la misma realidad que el "científico" tiende a discriminar bajo sus códigos exclusivamente analíticos y racionalistas?

Proletarios que tienen una visión crítica de la sociedad y hasta llegan a militar en partidos marxistas, pero conservan sus creencias tradicionales y son promesantes de la Virgen y los santos; dueñas de casa que se explican la enfermedad de sus niños por los "males" que hay que "santiguar", pero que están muy conscientes que, llegado el momento, deben recurrir al médico y también al santo para curar sus enfermedades. En la mentalidad popular no parece haber esa distinción tajante de que nos habla Durkheim entre lo sagrado y lo profano (Durkheim, 1979:53ss). Entre lo sagrado y lo profano hay compenetración. Y la máxima manifestación de lo sagrado puede estar repletando y plenificando lo profano, que a su vez está preñado de significados sagrados. Pero no hay confusión, aunque sí participación por asociaciones lógicas, no sólo de tipo racional, sino que, también, afectivo-simbólicas. En este sentido, el pensamiento sincrético en su propia lógica no obedece al principio de identidad, no se obliga a abstenerse de la contradicción y obedece a una suerte de ley de participación en virtud de la cual "las representaciones... los objetos, los seres, los fenómenos pueden ser, de una manera incomprensible para nosotros, a la vez ellos mismos y algo distinto de sí" (Lévy-Bruhl, cit. por Cuvillier, 1971:68).

En síntesis, es posible afirmar que en las mentalidades populares suele darse, en la compleja urdimbre de representaciones colectivas, una interpretación de las esferas de realidad: lo natural, lo social y el sentido existencial.

La religión en este caso puede dar sentido a la existencia, aun cuando ya no mediar en las representaciones sobre la naturaleza y la sociedad. De hecho, subsisten y coexisten concepciones mágicas de la naturaleza y legitimaciones religiosas de lo social, incluso bajo procesos de "secularización" —relativa—

que tienden a racionalizar el pensamiento. Lo religioso, en definitiva, dada su autonomía relativa, se mantiene vigente a nivel del sentido popular de la existencia. El pueblo latinoamericano le da sentido a su vida, a su trabajo, a su matrimonio y familia, al sufrimiento y a la muerte, por su fe. No obtiene el sentido de la escuela, de los medios masivos de comunicación, de ideologías secularistas, ni siquiera de partidos de izquierda. Pero ya sabemos cuán distintas pueden ser sus expresiones religiosas y cuán variados sus significados y sentidos.

Max Scheler ha distinguido diversas formas de conocimiento (cf. Merton, 1972:468-469). Se trata de desarrollos orgánicos en largos lapsos de tiempo, *Weltanschauungen*, que pueden ordenarse según el grado de superficialidad. Scheler distingue siete formas de conocimiento: 1. mito y leyenda; 2. conocimiento implícito en el lenguaje popular natural; 3. conocimiento religioso (desde una vaga intuición emocional hasta el dogma de una iglesia); 4. conocimiento místico; 5. conocimiento filosófico-metafísico; 6. conocimiento positivo de las ciencias (formales, naturales y culturales); y 7. conocimiento tecnológico. Esta clasificación de Scheler ha sido criticada, porque no da pruebas suficientes para su fundamento y no define lo que entiende por "superficialidad". Pero nos resulta bastante ilustrativa para ubicar lo que que aquí hemos llamado "pensamiento sincrético" en la mentalidad popular latinoamericana, como un estilo de pensamiento propio de las formas de conocimiento del lenguaje popular natural.

Este esquema clasificatorio nos evita caer en la trampa evolucionista que estaría en la base de argumentos como el que sostiene que el pensamiento popular en América Latina no sería sino una manifestación de un pensamiento en transición, prelógico, pre-moderno, atrapado por su peculiar posición en el desarrollo y la estructura social, entre el pensamiento mítico de las culturas indígenas y el pensamiento racional y científico-técnico de las culturas oficiales.

El pensamiento sincrético no es un engendro transicional, una etapa menos evolucionada o inferior destinada a desaparecer con el progreso. El pensamiento sincrético es *otra* forma de conocimiento, emparentada con los conocimientos mítico,

religioso y científico, pero esencialmente distinta en el juego de sus arreglos lógicos y simbólicos. El pensamiento sincrético popular latinoamericano es moderno y, al mismo tiempo, mantiene con la modernidad una relación ambigua, de crítica y atracción; por otra parte es pre-moderno porque está enraizado en toda una historia y una tradición popular, pero no es más una rémora del pasado; el pensamiento sincrético obedece a "otra lógica" y por ello es un pensamiento *hemiderno*, que coexiste, se aprovecha y al mismo tiempo rechaza y critica la modernidad.

Representa un estilo de pensamiento característico de la mentalidad popular en el marco de una modernidad periférica, en un continente subdesarrollado con las características, trayectorias e historias sociales, religiosas y culturales propias de América Latina. Es un pensamiento que se ubica en otra síntesis vital, entre la síntesis indígena y la síntesis hispanolusitana, entre la síntesis oriental y la síntesis propia de Occidente, entre las culturas aborígenes y la cultura transnacional del capitalismo hegemonizado por Norteamérica.

Resulta sorprendente observar que el pensamiento popular, que apenas hemos esbozado, está en sintonía con los nuevos descubrimientos de la neurobiología respecto al hemisferio derecho del cerebro. Sería interesante explorar en la línea de investigación abierta por los biólogos y contextualizar esas investigaciones en el marco de la cultura popular latinoamericana. Por ahora, bástenos con recoger las analogías que se observan.

En efecto, el pensamiento sincrético popular, a diferencia del pensamiento racionalista y analítico de Occidente, tendría su base neurofisiológica en el uso intensivo del "otro hemisferio" del cerebro, el hemisferio derecho[6]. Efectivamente, según los avances recientes en la investigación del cerebro se ha podido comprobar que existe una asimetría cerebral o pre-

6. Hablamos de una base neurofisiológica en la estructura cerebral precisamente como asiento natural de la producción sociocultural de la mentalidad, de ninguna manera como factor biológico determinante del pensamiento que una visión reductivista estaría tentada de imponer. Cf. Trotter, *The other hemisphern*, *New Science*, vol. 109, 1976, pp. 218ss, cit. en Mac Luhan (1982:67).

dominancia hemisférica. Dado que los rasgos dominantes del hemisferio izquierdo son la linealidad y la sucesión de secuencias, hay buenas razones para designarlo como el lado cuantitativo y visual del cerebro, y por ende, asociarlo al lenguaje analítico, intelectual, formal y escrito. En el hemisferio derecho, en cambio, predomina lo simultáneo, lo global y lo sintético, por lo que hay motivos para designarlo como el lado cualitativo y acústico del cerebro y, por ende, asociarlo al lenguaje gestáltico, creativo, artístico-simbólico, emotivo y oral. Ahora bien, es posible afirmar —a modo de hipótesis— que en el pensamiento sincrético popular (y, por consiguiente, en sus expresiones religiosas) predomina el espacio acústico asociado al hemisferio derecho, al igual como sucede con la cultura esquimal *inuit* estudiada por Trotter. El espacio acústico puede comprenderse como una esfera cuyo núcleo está en todos lados en forma simultánea y la periferia en ningún lado. Es el tipo "acústico" de "comprehensión simultánea" el que da al hemisferio derecho el poder de "reconocimiento facial". Los numerosos rasgos faciales no pueden ser reconocidos como una figura por el hemisferio izquierdo asociado al espacio visual que, tal como lo presenta la geometría euclidiana, tiene como caracteres básicos la linealidad, la conectabilidad, la homogeneidad y la estabilidad.

El teórico de las comunicaciones modernas Marshall Mac Luhan (1982: 67ss) entrega nuevos argumentos que fortalecen nuestra analogía. Según este autor, el predominio del hemisferio derecho se da en sociedades del Tercer Mundo, donde todavía predomina el lenguaje oral y auditivo, en cambio, en los países del Primer Mundo tienden a ser visuales (hemisferio izquierdo), inclusive cuando ya comienza a observarse la emergencia de un sentido acústico por el entorno de las nuevas tecnologías electrónicas. La cultura oriental hace uso prioritario de las capacidades del hemisferio derecho, en cambio el capitalismo occidental ha persistido en su programa de destrucción del medio ambiente y de alienación del hombre por su concepción predominantemente lineal de los procesos comunicacionales. Con todo, las últimas tecnologías occidentales son electrónicas y simultáneas y resultan del hemisferio derecho: "orientales" en su naturaleza y efectos. Pero el fondo

de la cultura dominante occidental todavía sigue siendo lineal y visual. A dicho patrón cultural occidental se le opondría, según nuestra teoría, el pensamiento sincrético de las culturas y religiones populares latinoamericanas.

Ciertamente habría mucho más que decir, pero, sobre todo, habría que seguir investigando teórica y empíricamente, acerca de este estilo de pensamiento que hemos denominado sincrético. Con nuestra interpretación apenas hemos comenzado a penetrar en sus características lógicas, semiológicas y sociológicas. Se trata de un cuadro todavía aproximativo, quizás todavía muy esquemático, de este "otro" pensamiento *hemiderno* propio de la mentalidad popular de nuestro pueblo, o de buena parte de él. Su estudio recién comienza. La antropología sabe ya bastante de la religión de nuestros antepasados; es mucho todavía lo que tenemos que aprender de nuestros contemporáneos.

A pesar de lo mucho que falta por conocer podemos concluir, a fin de estimular futuros estudios, que la teoría de Lévy-Bruhl sobre el pensamiento "prelógico" de los primitivos puede ser reinterpretada. Dicho pensamiento no es irracional o previo a la lógica, sino más bien un estilo de pensamiento que se mueve en una realidad "mística", en el sentido de "gestáltica y sintética". Nuestra hipótesis es que dicho pensamiento sería propio del uso predominante del espacio acústico propio del hemisferio derecho del cerebro. De aquí que sea posible hablar de "otra lógica", presente y estructurante, en las culturas y religiones populares. Qué duda cabe que esta lógica es alternativa a la racionalidad occidental dominante en la cultura del capitalismo transnacional. Es una lógica de la vida, de la emotividad, la simultaneidad, el símbolo y lo sensible frente a la lógica de la razón, la forma, la linealidad, lo sucesivo y lo despersonalizado.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor *et al.* (1973), *La disputa del positivismo en la sociología alemana,* Grijalbo, Barcelona.
Balandier, Georges (1982), "Los movimientos de innovación religiosa

en el África negra" en Henri-Charles Puech (dir.), *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, Siglo XXI, Madrid, pp. 312-351.

Bastide, Roger (1982), "Los cultos afroamericanos" en Henri-Charles Puech (dir.), *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, Siglo XXI, Madrid, pp. 51-79.

Berman, Morris (1987), *El reencantamiento del mundo*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile.

Bourdieu, Pierre (1971), "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, XII, pp. 295-334.

Cox, Harvey (1979), *La seducción del espíritu. Usos y abusos de la religión popular*, Sal Terrae, Santander.

Cullen, Carlos (1981), "El ethos barroco. Ensayo de definición de la cultura latinoamericana a través de un concepto sapiencial", en *Racionalidad técnica y cultura latinoamericana. Ponencia y comunicaciones*, Tercer Seminario Internacional Interdisciplinar de Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, Santiago de Chile, julio, pp. 10-36.

Cuvillier, Armand (1971), *Sociología de la cultura*, El Ateneo, Buenos Aires.

Durkheim, Emile (1979), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, París.

Dussel, Enrique (1969), *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires.

Dussel, Enrique (1984), "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación ", *Concordia* N° 6, pp. 10-47.

Eisler, Riane (1990), *El cáliz y la espada*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, cap. 1.

Evans-Pritchard, E.E. (1971), *La religion des primitifs*, Payot, París.

Ginzburg, C. (1977), "Stregoneria, magia e superstizione in Europa fra Medio Evo ed età moderna", *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, pp. 128ss.

Godelier, Maurice (1977), "Mythe et histoire: réflexions sur le fondements de la pensée sauvage", *Horizon. Trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, París, pp. 217-302.

Hauser, Arnold (1969), *Introducción a la historia del arte*, Guadarrama, Madrid.

Irarrázaval, Diego (1978), *Religión del pobre y liberación en Chimbote*, CEP, Lima.

Kloppenburg, Boaventura (1977), "La irrealidad de la magia o brujería", *Medellín*, vol. 3, N° 9, pp. 55-73.

Kudo, Tokihiro (1980), *Práctica religiosa y proyecto histórico II*, CEP, Lima.

Kuhn, Thomas (1971) *La estructura de las revoluciones científicas* , Fondo de Cultura Económica, México.

Kush, Rodolfo (1970), *El pensamiento indígena y popular en América,* Hachette, Buenos Aires.

Kush, Rodolfo (1976), *Geocultura del hombre americano,* García Cambiero, Buenos Aires.

Lanternari, Vittòrio (1982), "La religion populaire. Perspective historique et anthropologique", *Archives de Sciences Sociales des Religions,* 53/1, pp. 121-143.

Lévy-Bruhl, Lucien (1977), "L'ame primitive", *Archives de Sciences Sociales des Religions,* 43/1, pp. 19-22.

Lévi-Strauss, Claude (1962), *La pensée sauvage,* Plon, París.

Lukes, S. (1985), "Some problems about rationality" en R. Bocock and K. Thompson (ed.), *Religion and ideology,* Manchester Univ. Press, The Open Univ, Manchester, pp. 100-109.

Mac Luhan, Marshall (1982), "Los hemisferios y los medios masivos" en Jean Duvignaud (comp.), *Sociología del conocimiento,* Fondo de Cultura Económica, México, pp. 67-80.

Magendzo, Abraham (ed.), (1991), *¿Superando la racionalidad instrumental?,* PIIE, Santiago de Chile.

Marzal, Manuel (1986), "Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano", *Cristianismo y Sociedad,* N° 88, pp. 27-40.

Maturana, Humberto; Varela, Francisco (1980), *Autopoiesis and cognition: The realization of the living,* Riedel, Boston.

Merton, Robert (1972), "La sociología del conocimiento" en *Teoría y estructuras sociales,* Fondo de Cultura Económica, México, pp. 437-522.

Morin, Edgar (1990), "L'homme domine-t-il sa planète?", *Le Nouvel Observateur,* Collection dossiers, N° 2.

Nash, June (1979), *We eat the mines and the mines eats us,* Columbia University Press, Nueva York.

Parker, Cristián (1987) "Anticlericalismo y religión popular en la génesis del movimiento obrero en Chile (1900-1920)", *Revista Mexicana de Sociología,* año XLIX, N° 3, pp. 185-204.

Paz, Octavio (1990), *El laberinto de la soledad,* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Pereira, Cristóbal (1986), "Religiosidad pervive en Cuba revolucionaria" *Puebla,* año 8, N° 35, pp. 13-15.

Pin, Emile (1963), *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano,* FERES, Friburgo.

Richard, Pablo; Irarrázaval, Diego (1981), *Religión y política en América Central. Hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular,* DEI, Costa Rica.

Salinas, Maximiliano (1991), *Canto a lo divino y espiritualidad del oprimido en Chile*, Universidad Pontificia de Salamanca, Impr. Soc. La Unión, Santiago de Chile.

Salvat, Pablo (1991), "Hacia una nueva racionalidad. La tarea de construir un paradigma basado en los derechos humanos" en Abraham Magendzo, *¿Superando la racionalidad instrumental?*, PIIE, Santiago de Chile, pp. 119-147.

Scannone, Juan Carlos (1978), "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos", *Stromata*, Nº 34, pp. 27-42.

Scannone, Juan Carlos (1978a), "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana" en *Racionalidad técnica y cultura latinoamericana. Ponencia y comunicaciones*, Tercer Seminario Internacional Interdisciplinar de Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, Santiago de Chile, julio, pp. 461-467.

Trotter, Robert (1976), "The other hemisphere", *New Science*, vol. 109.

Turner, Bryan (1988), *La religión y la teoría social*, Fondo de Cultura Económica, México.

Viezzer, Moema (1977), *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia*, Siglo XXI, México.

Weber, Max (1969), "Gods, magicians and priests" en Roland Robertson, (ed.), *Sociology of religion*, Penguin, Middlesex, pp. 407-418.

CAPÍTULO 11

EN EL HORIZONTE DEL SIGLO XXI: CRISTIANISMO POPULAR E IDENTIDAD CULTURAL LATINOAMERICANA

SI LA "ORIGINALIDAD del hombre americano" o la "esencia de lo americano" tendía a verse en el espejo que ponía la filosofía occidental (Zea, 1987), el surgimiento de la nueva conciencia latinoamericana, en su teología, en su sociología y en su filosofía, suponen ahora, por primera vez, el inicio de un pensamiento original que busca actualizar la sabiduría ancestral de nuestras culturas indígenas y recoge la sabiduría contemporánea de nuestras culturas populares. Este pensamiento es todavía incipiente, todavía dubitativo y cavilante, pero no menos valioso y apasionante. La ruptura con los mitos sobre el ser latinoamericano, derivados de la modernidad occidental reproducida y adaptada a nuestra situación dependiente, se está realizando estas últimas dos décadas a costa de sacrificios enormes[1].

BÚSQUEDA INCIERTA

Las utopías emancipadoras que los latinoamericanos abrazaron en la década de 1960, se estrellaron con la cruda realidad de la represión de los regímenes de Seguridad Nacional en los años 70. Y la situación de los ochenta en toda la región, con

1. Como afirmara Gabriel García Márquez al recibir el Nobel de Literatura sobre la "realidad descomunal" que percibe el europeo en América:

"Una realidad que no es de papel, sino que vive con nosotros y determina cada instante de nuestras incontables muertes cotidianas, y que sustenta un manantial de creación insaciable, pleno de desdicha y de belleza (...) todas las criaturas de aquella realidad desaforada hemos tenido que pedirle un poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida (...). La inter-

la aguda crisis e inestabilidad económica, la prolongada violencia en Centroamérica, Colombia, Perú y otros países, el narcotráfico y la corrupción, y la deuda externa que asfixia aún más a economías débiles y dependientes, junto a la nueva configuración capitalista internacional, y la crisis del socialismo en los países del Este, han contribuido notable y poderosamente a la difusión del escepticismo y el desencanto. Presenciamos el ascenso de una moda intelectual: el posmodernismo, ideología que se difunde desde los países del así llamado capitalismo post-industrial. Pero esa ideología del escepticismo tiene el suelo abonado en una Latinoamérica que ha vivido la dura experiencia de la opresión, donde la frustración criolla teje un recorrido doloroso y genera una nueva realidad que produce perplejidad. Hay un desencanto creciente de las masas populares respecto a las promesas de salvación secular que provenían de la clase política, tanto tradicional como revolucionaria, del continente.

La perplejidad, traducida en incertidumbre colectiva acerca del destino de América Latina y el mundo, impone la necesidad de repensar esta realidad cultural emergente, reinventando la esperanza sobre bases diferentes. En efecto, aquella "esperanza inquebrantable" de la que se hablaba en la década de los 60' cifrada en el desarrollo y la libertad y los proyectos históricos de liberación ensayados en la década de 1970, se han desvanecido. Estamos frente a un continente que aparece comparativamente menos desarrollado, más dependiente del mercado mundial y con más conflictos de los que se hubieran imaginado: mayor pobreza y opresión social, deuda externa exorbitante, crisis económica e inflación, violencia y narcotráfico.

Con todo, hay que reconocer que las últimas décadas han dejado también una sabia lección[2]. Esta reside fundamental-

pretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios" (en *La soledad de América Latina*, Conferencia Nobel 1982, Estocolmo, 1982: 4-5).

2. Sobre los desafíos para América Latina en el futuro próximo ver Ottone (1991) y Arroyo (1991).

mente en la conciencia acrecentada de que no será posible salir del atolladero en que nos encontramos sin hacer valer una serie de condiciones. Entre ellas, se debe hacer respetar los derechos humanos, incrementar la participación de las mayorías, especialmente de las mujeres y los jóvenes, de las minorías étnicas, abandonar posiciones ideológicas totalizantes, en fin, buscar caminos para la democracia, el diálogo y la paz. Cunde también la conciencia de la necesidad de preservar la tierra de la destrucción; de intentar resolver los agudos problemas socioeconómicos con transformaciones audaces hacia una estructura justa y equitativa y enfrentar el desafío de integrarse al nuevo orden internacional, en el marco de un nuevo realismo y de un esfuerzo de integración latinoamericana.

PLANETARIZACIÓN Y DIVERSIDAD CULTURAL CRECIENTES

En el horizonte de la planetarización actual, repensar la identidad cultural de nuestro continente, a partir del cristianismo, no es superfluo, sino necesario. La única condición para hacerlo de forma novedosa es situarse en el nivel de la pluralización creciente de culturas. Ello supone la crítica del falso universalismo de las teorías de la modernización en boga (Archer, 1990).

Recordemos aquí, una vez más, que la tendencia homogeneizante de los procesos culturales modernizadores enfrenta un contraproceso tendiente a la heterogeneización en las sociedades subdesarrolladas. Como hemos apreciado en otros capítulos, la evolución histórica y la heterogeneización estructural, característica del proceso modernizador del capitalismo latinoamericano, va dando origen a una pluralidad de expresiones culturales y religiosas. En la modernidad periférica el campo religioso se fragmenta y diversifica e igual cosa sucede con el campo cultural.

Las mutaciones culturales contemporáneas, incluso en los países del Norte desarrollado, que habían mostrado una notable tendencia a la homogeneización impuesta por la hegemonía de un modo de producción de signo contrario, acá

capitalista, allá socialista, también van indicando el quiebre de la unidad cultural. La propaganda consumista, como mecanismo necesario de reproducción de los mercados del capitalismo transnacional, tiende a imponerse en todos los rincones del planeta y va homogeneizando en un lenguaje mercantil los saberes, las formas y los estilos de hacer y de pensar (García Canclini, 1982). Pero paradojalmente, la dialéctica de ese proceso homogeneizante de raíz estructural tiene sus propios límites y parece tocar fondo. Desde el campo cultural estallan nuevas contradicciones. Ello incita a reconceptualizaciones sobre el fenómeno capitalista, la cultura y la modernidad como la que proponen, desde perspectivas diferentes, autores como Daniel Bell, Peter Berger o Jürgen Habermas (Berger, 1990: 245-265; Bell, 1976; Habermas, 1975).

En la sociedad moderna se habla un lenguaje común pero, al mismo tiempo, ya no es posible hablar de culturas monolíticas, homogéneas, que caractericen mayoritariamente a los pueblos, naciones y etnias. Nuevos movimientos reivindican el derecho a "la diferencia". Grupos que bregan por ganar un espacio en función de su identidad étnica, nacional, de género y edad, religiosa y filosófica, están surgiendo por doquier.

Las explosiones étnico-nacionalistas en Europa Oriental, los Balcanes, la ex-Unión Soviética y en Asia Central, las reivindicaciones nacionales en Canadá, España, Bélgica, Yugoeslavia, las luchas raciales en Sudáfrica, Liberia, Etiopía, Sri Lanka, Filipinas y la India, las luchas religioso-nacionales en Irlanda, el Medio Oriente y el Golfo Pérsico, por mencionar sólo algunos casos, son claros indicadores que deben motivarnos a reflexionar. De hecho, en este nuevo contexto, nuestro pensamiento latinoamericano, si bien todavía sigue mirándose a sí mismo con aquellas categorías universalistas que le ha provisto Occidente, ya no podrá leer el particularismo de su tradición, identidad y destino histórico, sino en términos comparativos, y no únicamente en relación exclusiva a Europa Occidental. Ahora deberá mirar su identidad y la historia en el marco de la cultura planetaria: considerando toda la diversidad de situaciones culturales del mundo; reconociéndose claramente como parte del Tercer Mundo; comparando sus expresiones culturales con aquellas

de los otros pueblos del Sur, en el marco de sus relaciones contradictorias con el Norte; dialogando con la sabiduría de las civilizaciones y procurando resolver los problemas que hoy se plantean a escala planetaria, como lo ha sugerido Roger Garaudy en más de una oportunidad (Garaudy, 1979). Para avanzar en esta mirada novedosa y distinta se requiere que el pensamiento latinoamericano se sacuda del provincialismo y el complejo de inferioridad respecto a los europeos y norteamericanos. Sólo por medio de esa depuración del pensamiento —que debe traducirse en innovación teórica y epistemológica— podrá hurgar en su herencia cultural, en ese legado precolombino admirable y milenario (más cercano del Asia y del Pacífico que de Europa y el Mediterráneo), en el legado hispanolusitano (reconociendo con claridad sus raíces mozárabes) y afroamericano (con raíces profundas en el África subsahariana). Pero, sobre todo, en la original, multiforme y plural cultura mestiza, a fin de detectar aquellas fuentes inspiradoras que permitan reconstruir una identidad propia que, simultáneamente, prefigure un horizonte alternativo de salida para esta crisis provocada por la transición de civilización que el mundo enfrenta en los albores del siglo XXI.

Ahora bien, si observamos el panorama cultural de América Latina veremos que es múltiple. Ciertamente más diverso hoy que en el siglo XVIII y XIX, a pesar de que la cultura universal trasmitida por los medios masivos de comunicación, procura homogeneizar, desde su propia racionalidad transnacionalizante, lo que constituye para ella un "mercado mundial" económico y cultural potencial.

Hoy, el mosaico cultural latinoamericano parece haberse pulverizado; ya no sólo distinguimos una cultura dominante, copia imperfecta de la cultura nordatlántica, sino que ella misma se ha diversificado. Para qué hablar de la multiplicación de expresiones de las culturas indígenas y populares emergentes. Culturas milenarias sojuzgadas que, lentamente, despiertan de su letargo, culturas de las clases pobres y oprimidas que sacuden parcialmente la alienación cultural en la cual vivían resolviendo sus problemas básicos de subsistencia. El abanico cultural del continente se ha tornado caleidoscopio. Y una fanfarria de coloridos dinamiza hoy el

escenario cultural de la América morena. Como se ha dicho, en la base de este dinamismo cultural hay procesos de heterogeneización estructural, que lo posibilitan como condición necesaria, pero su principal impulso viene dado, como condición suficiente, por las características del productor de cultura y su mentalidad: el sujeto popular latinoamericano. Hay allí, en el núcleo significativo de su morfología cultural, una vitalidad inagotable que resiste y no se deja dominar.

El cristianismo como raíz de identidad cultural

A la luz de los antecedentes expuestos, podemos afirmar con propiedad que en el núcleo significativo de la cultura popular latinoamericana —más allá de toda la amplitud y diversidad de sus manifestaciones— es posible discernir el dinamismo de la fe cristiana, no en forma exclusiva pero sí en forma decisiva (Gomes de Souza, 1987, 1989).

Por ello, en este panorama de transformaciones socio-culturales y enormes desafíos del mundo contemporáneo, vuelve a cobrar sentido la pregunta acerca del cristianismo. Se trata de la vieja pregunta que tanto preocupó a la sociología clásica acerca de la vigencia y el aporte de la religión en la conformación de la sociedad y la cultura. Aunque esta vez la interrogante vuelve a surgir situada desde América Latina.

De partida, hay que decir que la interrogación delata ya el propio marco conceptual de su formulación. Las condiciones epistemológicas de posibilidad de nuestra pregunta se dan al interior de un universo conceptual y cultural propio y característico de la modernidad. La pregunta autorreflexiva sobre la religión —que la teología se hace en sus términos, a propósito de la fe y de la revelación— surge en Europa Occidental con la modernidad y la secularización del pensamiento. Si hoy nos hacemos esta pregunta, en el aquí y ahora de nuestro continente, es precisamente porque en gran medida nuestro pensamiento es hijo de la modernidad. Pero no sólo eso, también porque nuestro pensamiento es el intento de aproximación abstracta a un fenómeno real cuyo movimiento devela, sin duda, un proceso relativo de secularización

en los diversos âmbitos del quehacer social. El derrotero teórico en la búsqueda de respuesta a nuestro problema, precisa retomar aquí nuestra tesis inicial: que la religión, y en particular el cristianismo en América Latina, sigue teniendo vigencia como factor de relevancia en el entramado cultural, *aun a pesar de nuestros peculiares procesos de "secularización"*.

La afirmación que hemos realizado requiere algunas aclaraciones decisivas. En efecto, pensamos que no es posible avanzar en las respuestas sociológicas al problema sin el establecimiento de una ruptura teórica y epistemológica con las teorías más difundidas sobre la religión popular en América Latina. La primera aclaración tiene que ver precisamente con la necesidad de cuestionar concepciones, a nuestro juicio superadas, acerca de la relación entre cultura y religión en América Latina. La segunda, como corolario, profundiza la crítica sociológica de esas concepciones, a la luz de los conocimientos más actualizados.

En primer término, pensamos que sólo es posible fundamentar nuestra propuesta cuando se han superado al menos dos interpretaciones hoy día bastante difundidas entre los teóricos de la cultura y de la religión en Latinoamérica. La primera, que afirma que en nuestro continente, aunque con sus variaciones, se sigue lenta pero inexorablemente el proceso de secularización que la modernidad ha impuesto tanto en los países del capitalismo central como en los países del, ahora malogrado, "socialismo real". La respuesta, como hemos dicho, no está en la teoría clásica de la secularización, sino en el proceso de su crítica. La "secularización" periférica es relativa, y como concepto debe pasar por un rasero crítico y, acorde a los procesos históricos reales, debe ser profundamente reformulado.

La segunda interpretación postula que la base de la cultura latinoamericana está constituida por el llamado "sustrato católico". Esta afirmación encubre tres presupuestos:

a) primero, que la religión constituye nada más y nada menos que la esencia de la cultura, de toda cultura y por supuesto de la cultura latinoamericana,

b) segundo, que el catolicismo ha sido, es y será la religión ampliamente mayoritaria en el continente, lo que se expresa

en otros términos cuando se dice que América Latina es "un continente católico", y

c) tercero, que el cristianismo ofrece unidad espiritual —en tanto que sustrato de fe— que posibilita hablar de una cultura con identidad, a pesar de la gran diversidad y de las múltiples amenazas que acechan a la cultura latinoamericana.

Esta tesis se haya muy difundida entre teólogos y cientistas de la cultura vinculados a ambientes eclesiásticos, en especial, al campo católico contemporáneo. Como reconoce uno de los autores que adhiere a esta tesis, es ésta una afirmación "que requiere, naturalmente, ser demostrada en todos sus detalles, demostración que, hasta la fecha, sólo se ha hecho parcialmente con la rigurosidad exigida por la ciencia" (Morandé, 1984:140).

La modernización secularizante y la revitalización de lo religioso

Como hemos afirmado, en la sociedad moderna no hay un proceso lineal y progresivo de secularización. La dialéctica cultural de la sociedad, sometida a la revolución de las comunicaciones y de la informática, determina flujos y reflujos en la marea de las significaciones y simbolismos. En el campo religioso, esta dialéctica *secularización-sacralización* está, incluso, alimentada por la industria cultural. Hay, entonces, una suerte de "resacralizaciones" de ciertos espacios de funcionalidad introducidos por la propia racionalidad científico-técnica. Los propios productos más avanzados de la ciencia-técnica son usados y representados por la inmensa mayoría del público con una actitud análoga a la que se guarda hacia los objetos sagrados de carácter mágico. En realidad, el usuario de un televisor o de un computador apenas sabe de la compleja ingeniería microelectrónica, los "chips" y semiconductores que posibilitan que él use esos instrumentos para alimentar sus horas de trabajo o de ocio, y esto poco le importa. Pero es un hecho que esos "instrumentos" adquieren simbólicamente un valor que excede su valor de cambio y no sólo constituyen aparatos funcionales. Además, encierran una

buena dosis de misterio —banalizado, pero no por ello ausente— análogo, en grado menor, al misterio con el cual el "salvaje" escucha por primera vez el aparato de radio y cree que hay un "hombrecito" adentro, que le habla. El televisor es el nuevo "brujo" de la tribu, que disuelve en la cotidianidad el misterio que otrora se manifestaba con fuerza en los ritos —momentos de la efervescencia colectiva— para volver a reincorporar la integración amenazada, catalizando las tensiones disruptoras. Sólo que el televisor no logra satisfacer los requisitos societales que el rito del brujo cumplía y ahonda la distancia entre necesidades del sujeto colectivo insatisfechas y posibilidades simbólico-reales de satisfacción de ellas.

La moderna tecnología electrónica ha revolucionado —nada más en estos últimos quince años— todo el engranaje reproductor del imaginario colectivo, poniendo la técnica al servicio de la regeneración de viejas fantasías y mitos —emanados de ancestrales preguntas y temores que inquietan al hombre y que la propia tecnología no logra amainar, sino alimentar—, que arquetípicamente se reiteran en la historia de la humanidad[3]. A las películas y videos que reproducen los viejos cuentos de hadas se agregan los dibujos animados con viejos temas reciclados y los modernos filmes de ciencia ficción (animados o no) y los *videogames*, que retoman antiguas leyendas y mitos de la tradición oral ancestral. También están los nuevos mitos de los "westerns" o de las películas de intriga, acción y aventuras, policiales o bélicas, de terror y suspenso, que realimentan latentes pulsiones de la conciencia colectiva. Subyacen, en toda esta dramatización moderna, los viejos temas que constituyen los núcleos estructurantes de la mitología tradicional: la búsqueda de la felicidad, la eterna pugna entre el bien y el mal, la existencia de poderes sobrenaturales incontrolables y la necesidad de dominarlos (al menos simbólicamente, por medios vicarios), las amenazas a

3. "Los grandes temas mitológicos continúan repitiéndose en las oscuras profundidades de la psique... Parece que el mito, al igual que los símbolos que pone en juego, nunca desaparece del todo del mundo presente de la psique; únicamente cambia de aspecto y disfraza su funcionamiento" Mircea Eliade, en *Mitos, sueños y misterios*, citado por H. Cox (1979: 305).

la existencia y regulación de la sociedad, la escasez y sus resoluciones, la vida y la muerte, como dialéctica del acontecer del hombre, en fin, el misterio que encierra la relación cara a cara, el amor, el erotismo, la fecundidad, la polaridad de lo cotidiano y lo extraordinario en los flujos de la vida.

Ciertamente, la expansión planetaria de la "cultura del televidente" con su videos y programas envasados que elevan al cuadrado la potencia del cine como regenerador de representaciones míticas, por una parte, y del PC (computador personal), juegos electrónicos, y la correspondiente "cultura computacional", con sus *software* que reemplazan la capacidad creativa, por otra, han revolucionado el mundo de las comunicaciones estos últimos veinte años. Pero al precio de remitologizar con "productos envasados", generando un circuito comunicacional con una redundancia que llega a empobrecer y autolimitar la propia capacidad expansiva de comunicación que la misma tecnología dice potenciar.

Por esa razón, estamos ante la presencia de procesos de "des-secularización" que por sus contradicciones internas —funcionalidad y mitologización— llevan el germen de auténticos procesos colectivos de búsquedas espirituales, generándose los sustitutos religiosos al moderno "mito-técnica" que tiende a agotarse en sí mismo. Si en esta "secularización" los falsos dioses del más allá han muerto y se impone el "politeísmo de los valores" como profetizaba Weber (1979), por doquier emergen cultos a los nuevos falsos dioses del "más acá". Los bienes se encantan y el fetichismo ya no es sólo aquél de la mercancía —analizado detenidamente por Marx— sino de la misma ciencia-técnica. La industria cultural se encarga de revivir las fantasías simbólico-rituales, la magia y el misterio, en suma, el trasfondo mítico de la humanidad ahora funcionalizado hacia la lógica del cambio[4]. Pero la mentalidad humana en este ambiente moderno se asfixia y

4. Ya Marx, en la segunda mitad del siglo pasado, profetizaba sobre la potencialidad "encantadora" que veía en los modernos medios de comunicación social. En una carta a Kugelmann afirmaba:

"Hasta el presente se creía que la formación de los mitos cristianos bajo el Imperio Romano no hubiera resultado posible de no mediar el hecho de

rebela y vuelve su mirada hacia los viejos dioses en una búsqueda espiritual que no cesa.

Lo anterior no quiere decir de ninguna manera que, de acuerdo a nuestra definición, la religión está "en la base" de la constitución de la cultura. La religión es una forma de manifestación de la textura simbólica y semiótica de la cultura, pero ya no es posible abordar el tema cultural retornando al idealismo de los románticos decimonónicos alemanes. La cultura no tiene "esencia" ni tampoco "espíritu". Quien lo afirma corre el riesgo de reificar nuevamente una realidad social, transformándola en entidad trascendente. La cultura, hemos dicho, es histórica, producto social de colectivos históricos, textura de sujetos humanos, no entelequia. De aquí que hablar de *sustrato cultural*, con esa falseable analogía geológica, sea altamente peligroso.

El problema no reside en el hecho de que esa analogía invierta la teoría marxista del condicionamiento de la superestructura por la base material. El verdadero problema se plantea porque sobre la base de la metáfora geológica se esconde una concepción esencialista, estática y fijista de la cultura que olvida, precisamente, al sujeto productor de cultura ocultando, además, el conflicto y la dialéctica que produce y lo envuelve, así como a las condicionantes histórico-sociales de toda cultura, en tanto que empresa humana y no *supra* o *infra* realidad omnipresente y determinante del hombre.

Por ello es tan falaz la teoría de la secularización que asocia, indisolublemente, progreso y pérdida del sentido de

que aún no se había inventado la imprenta. Nada más inexacto. La prensa cotidiana y el telégrafo (...) fabrican en un solo día más mitos (y el rebaño de burgueses los acepta y los difunde) que los producidos antaño en un siglo", *Carta de K. Marx a Kugelmann*, 27 de julio de 1871.

A su vez Bastide reafirma lo anterior cuando sostiene: "El cinematógrafo ha acrecentado todavía más esta propagación o fabricación de mitos, cuya mayor eficacia proviene, aquí, de que escapan en gran medida a la palabra para sumergirnos, por medio de imágenes, en un universo concreto, convertido en significante. Estos mitos, arquetípicos e inéditos, siguen poseyendo la misma función de dar un sentido a nuestro destino o explicarnos el mundo; sin embargo, puesto que ahora nuestro destino se inscribe en una historia (...) adoptan nuevas características" (Bastide, 1973: 271-272).

Dios, como aquella otra que identifica a la religión como la verdadera esencia de la cultura.

La modernización no es sólo despliegue de la palabra: es también una nueva forma de ritual y de mitología. Es cierto que la independización de las funciones económicas del templo en las sociedades tributarias genera un mercado "secularizado", pero no podemos olvidar que ahora el mercado capitalista funciona también sobre la base de su propio rito sacrificial, con sus propias víctimas que se inmolan a los nuevos dioses del mercado, ritual operado por los nuevos sacerdotes del templo-mercado y legitimado por los nuevos "sabios" y "profetas" del mercado (de esa perfección corregida del mercado en aquello que conocemos como neoliberalismo contemporáneo) y de la sociedad de consumo.

Las propias crisis de la sociedad "moderna" occidental develan que esta nueva sacralización del mercado, ahora de un mercado "secular", lleva en sí el límite de su propio horizonte, puesto que no tiene ninguna salida más allá de sus propios becerros de oro y se estrella en la insatisfacción última de las necesidades humanas vitales, incluidos los anhelos más profundos del ser humano actual.

La modernización dominante conlleva un proceso sacrificial que es destructor, puesto que al arrancar al sacrificio de su marco societal tradicional lo despoja de su significado vital. El sacrificio en la sociedad tradicional se realizaba a fin de garantizar la reproducción de la vida, para aplacar y conjurar las amenazas a la vida (enfermedad, sequía, peste, guerras, etc.). La inmolación de "víctimas" propiciatorias se hacía para aplacar las amenazas del caos y restablecer el *nomos* significativo (y real). Víctimas escogidas de un número selecto de seres vivos como condición solidaria de reproducción y subsistencia de la colectividad. El sacrificio contemporáneo se orienta a los modernos Baales, sin obtener más vida sino para una pequeña minoría a costa de la opresión, la miseria, la represión, tortura y muerte de millones de seres humanos[5], así

5. Fuentes conservadoras estiman que la cantidad de detenidos-desaparecidos en América Latina alcanzaba, hacia 1990, a las noventa mil personas.

como de la destrucción inmisericorde de los recursos naturales y de los equilibrios ecológicos de la vida. La inmolación de la colectividad, aunque ya no para garantizar la vida de esa colectividad, sino para reproducir la estructura desigual que garantiza la vida de quienes tienen el poder de seguir inmolando: es la destrucción de la solidaridad fundante de la colectividad. La cultura moderna encierra la destrucción, no sólo de la cultura "tradicional", sino de la propia capacidad de supervivencia de la cultura, sin más. Por ello, principalmente, la cultura moderna abre el paso hacia el resurgimiento de lo religioso. Porque en el sentido religioso la colectividad reencuentra su solidaridad fundante y es capaz de reconstruirse como colectividad que supera (real o ritualmente) los imponderables y arbitrarios que amenazan su propia subsistencia como colectividad. Es cierto que la búsqueda de la restitución del lazo fundante de la colectividad encuentra también otros senderos, pero el camino de las religiones está siempre disponible y es el que está utilizando la aplastante mayoría de los pueblos del Tercer Mundo.

Por otra parte, las ideologías que se propusieron superar la condición alienante del capitalismo también en sus versiones históricas, han dejado un programa inconcluso. En su curso no ascendente, sino dialéctico, con flujos y reflujos, hemos observado cómo una forma de aplicación de la racionalidad moderna, en el marxismo-leninismo ortodoxo, en el Este europeo, la religión que fue combatida en forma militante, ahora vuelve a reaparecer como un factor dominante en la cultura de esos pueblos. Los integristas se regocijan, pero el fenómeno puede ser preocupante, ya que estamos en presencia de un resurgimiento religioso de variado signo que, cuando se fanatiza y se pliega a ciegos chovinismos, su potencial desintegrador es enorme, por ello requiere una atenta observación. En el capitalismo desarrollado, sofisticado, tecnotronizado, de Europa Occidental y Norteamérica, por su parte, se habla de los "nuevos movimientos religiosos", que constituyen un fenómeno digno de atención y, en varios casos de "nuevas sectas", motivo de honda preocupación.

EL CRISTIANISMO POPULAR: NOVEDAD FRENTE A LA FATIGADA RAZÓN MODERNA

Presenciamos la crisis de las ideologías, no el fin de toda ideología y menos el fin de la historia, como afirma Francis Fukuyama (Fukuyama, 1989). El derrumbe del socialismo no es necesariamente el triunfo del capitalismo, y aun cuando así fuera no tenemos la garantía de que la historia haya finalizado en ese aburrido paraíso descrito por aquella lectura simplista de Hegel realizada por Fukuyama (Gallardo, 1990). Lo cierto es que la crisis de las ideologías totalizantes, la introducción del pragmatismo y de la ética de la libertad, entendida como el derecho al indiferentismo, son reflejo de una crisis de civilización.

La revolución de las fuerzas productivas, desde la revolución industrial que sustituyó la mano de obra por máquinas, se manifiesta ahora en la sustitución del trabajo por la robotización y la automatización, incluso en la sustitución del pensamiento por la inteligencia artificial. Estas variaciones pueden ser promisorias dado que, junto con revolucionar las bases de la vida social futura, pueden expandir, ciertamente, las posibilidades del hombre, claro que a condición de aportar profundos cambios en las actuales estructuras sociales, cambios que signifiquen una mutación de nuestra civilización (Schaff, 1987), y que potencialmente abran paso a una civilización basada en la cooperación y la solidaridad (Juan Pablo II, 1981). Sin embargo, el futuro no está asegurado.

Es cierto que ha finalizado la Guerra Fría y se inicia una nueva era de paz entre las naciones. Los conflictos tienden a circunscribirse y regionalizarse, pero no desaparecen, como lo demostró angustiantemente la guerra del Golfo Pérsico. Hay mayor conciencia de las limitaciones del progreso humano. Pero el futuro sigue siendo irremediablemente incierto, dado que muchas de las amenazas de autodestrucción, derivadas del mal manejo de la energía nuclear, de la microbiología o de una mala concepción ecológica del desarrollo, no se han eliminado del todo. El futuro es hoy más incierto para los países pobres del Tercer Mundo (Latinoamérica incluida) que están quedando a la deriva, un tanto abandonados a su propia

suerte por un Primer Mundo que se centra ahora sobre el Segundo Mundo (en vías de ser reabsorbido por el Primero) y se planifica un futuro de relaciones e intercambios que asiente una convivencia estable y duradera.

La crisis contemporánea es, en última instancia, la crisis de un estilo de pensamiento que ha constituido el núcleo de la cultura europeo-occidental dominante desde el Renacimiento, núcleo que se extendió al resto del mundo con la expansión del capitalismo mercantil, luego manufacturero, industrial, financiero, ahora transnacional y tecnotrónico. Esa misma lógica también subyace —con contenidos diversos— al ascenso histórico que encarnó al modelo alternativo de sociedad, el socialismo. No es la crisis provocada por la materialidad de los avances científicos y técnicos con evidentes beneficios, ni por la sana autonomización del pensamiento de los viejos mitos y supersticiones.

Es crisis por la forma como la mentalidad moderna dominante se despliega en su relación con la naturaleza, en la relación de los hombres entre sí, con las cosas y con lo trascendente. Es la crisis de la racionalidad instrumental llevada a su última expresión, esto es, a su fatiga definitiva. En el curso dialéctico del avance de la razón, ésta —contradiciendo el evolucionismo hegeliano— no se desplegó progresivamente como autorrealización, sino que se encontró atrapada por la inmanencia de su propia lógica y ahora se vuelve hacia otras expresiones y dimensiones de la existencia humana. Es aquella racionalidad cuya base es el "*ethos* de acumulación", presente en fenómenos contemporáneos tan importantes como el consumismo, la explotación, el autoritarismo, el imperialismo y otros fenómenos tan disímiles como la corrupción y la drogadicción. Conjunto de expresiones de la lógica depredadora de hombres y de la naturaleza potenciada desde Hobbes y Maquiavelo, Ricardo, Smith, Franklin, Engels y Stalin. Concepción sacrílega y perversa, aun cuando aparentemente irreligiosa, en tanto erige a la razón como diosa del intelecto, a fin de legitimar acciones orientadas hacia fines sin ninguna consideración valórica de medios, lo que, en definitiva, lleva a la autodestrucción inescrupulosa del hombre y de su entorno cultural y natural. Es el hombre moderno el que

está en crisis porque está en crisis la relación consigo mismo y con su ecosistema. El hombre está escindido y ha roto su armonía original.

Como lo expresara E. Fromm hace más de tres décadas: el hombre moderno se dejó absorber por la construcción del nuevo mecanismo industrial. "Sus energías, que en otro tiempo habían sido dedicadas a la búsqueda de Dios y de la salvación, se dirigieron ahora al dominio de la naturaleza y a un bienestar material cada vez mayor. Dejó de usar la producción como un medio para vivir mejor y, por el contrario, la hipostasió en un fin en sí misma, fin al cual quedó subordinada la vida. En el proceso de una división del trabajo cada vez mayor, de una mecanización del trabajo cada vez más completa, de unas aglomeraciones sociales cada vez más grandes, el hombre mismo se convirtió en una parte de la maquinaria, en lugar de ser su amo. Se sintió a sí mismo una mercancía, una inversión; su finalidad se redujo a tener éxito, es decir, a venderse en el mercado del modo más provechoso posible. Su valor como persona radica en su 'vendibilidad', no en sus cualidades humanas de amor y razón, ni en sus talentos artísticos" (Fromm, 1955:294).

Se ha derrumbado ese universo valórico y categorial que sustentó toda una época de sueños prometeicos, base de las utopías conservadoras, liberales, desarrollistas y también de los socialismos históricos. Presenciamos el derrumbe del marco de comprensión ordenado y coherente del cosmos y de la historia como un curso ascendente, progresivo y unilineal. "Debemos abandonar también la idea, todavía tan extendida hace veinticinco años, de que habíamos encontrado por fin la idea de la buena sociedad, del verdadero desarrollo, que nuestras ciencias del hombre y de la naturaleza estaban casi acabadas, que habíamos alcanzado la verdadera conciencia", afirma E. Morin (Morin, 1990).

La tragedia de las ideologías actuales abre camino hacia búsquedas que conllevan una carga de irresponsabilidad, escepticismo, libertinaje y hedonismo. Pero también posibilita un espacio nada despreciable hacia nuevas búsquedas espirituales que abran acceso al reencuentro del hombre, en tanto hombre verdaderamente libre y liberado. En el marco de esta

crisis el hombre moderno busca algún asidero simbólico que le dé nuevamente sentido a su vida y reoriente sus esfuerzos. Aquí cobra vigor la propuesta religiosa y ello explica el resurgir, incluso en sociedades que ayer eran bastante secularizadas, de nuevos movimientos y expresiones de fe. Porque la oferta de sentido religioso no es única ni exclusivamente ideacional y racional, sino que toca la fibra profunda de la dimensión simbólica y ritual, corpórea y mística de las necesidades y demandas integrales del ser humano.

La fe cristiana, en toda la gama de sus manifestaciones en el pueblo latinoamericano, en toda su pluralidad de lenguajes y conocimientos sapienciales, en su *pathos* y estructura sincrética de mentalidad, ofrece alternativas de sentido en el marco de una coyuntura de transición cultural. Es cierto que el fortalecimiento de las expresiones religiosas en América Latina y el mundo puede llevar una carga de ambigüedad. La pluralización del campo religioso continental, —antaño monopolizado por el catolicismo de horizonte colonial y oligárquico— con la expansión de las sectas, de los cultos orientalistas, de los fundamentalismos e integrismos, de los carismatismos desencarnados, en fin, de variadas prácticas supersticiosas, incluso satánicas, que parecen revivir ese rescoldo de magia de la mentalidad popular, pueden llevar el peso de nuevas alienaciones. Pero también es cierto que, como se ha demostrado, la mentalidad popular, en su opción por la vida, conserva un fondo de rebeldía, sana forma de resistir los embates de una cultura dominante que, a cada paso, amenaza la integridad de su cultura e incluso de la propia existencia humana.

Ya no es posible afirmar que la religión del pueblo sea todo aquello que las elites ilustradas otrora cuestionaban en cualquier manifestación simbólico-ritual. Tampoco es aceptable ese utopismo romántico de los que alaban todo lo que viene del pueblo porque viene del pueblo. Hemos afirmado que la realidad cultural-religiosa del pueblo latinoamericano es múltiple y heterogénea. ¿Significa entonces que no hay nada que le sea común? ¿Estamos ante las partes diseminadas de un rompecabezas imposible de reconstruir? ¿Realidad irremediablemente segmentada y atomizada? Quienes responden

afirmativamente son aquellos cuyo marco teórico parte de la premisa de la unidad perdida y del proyecto de la unidad por reconstruir. Para escapar a ese tipo de enfoque reductivista y peligrosamente unitarista es necesario reconocer la diversidad, pero no como yuxtaposición caótica de elementos, sino como realidad complejamente articulada. Pensamos que sólo tipológicamente es posible aprehender esta multiforme y plural realidad desde un marco comprensivo que va más allá de la tendencia segmentadora, propia de las categorías cartesianas de la epistemología clásica y de la sociología empírica. En la trayectoria del capitalismo latinoamericano, a la luz del recorrido histórico, descriptivo-explicativo, interpretativo de la evolución del fenómeno religioso en el seno de las culturas populares, es posible aventurar el siguiente cuadro de comprensión.

Sostenemos que en la base de la mentalidad religiosa sincrética del pueblo latinoamericano, en el código estructurante de su pluralidad multiforme, late una suerte de antropología vitalista, alternativa a la antropología prometeica de la modernidad occidental. Una antropología ctónica y maternal, derivada de las grandes intuiciones telúricas de las culturas precolombinas, frente a una antropología dualista, pantocrática y patriarcal derivada de la cosmovisión grecoromana occidental. Una antropología ecológica y holística, frente a una antropología que separa el sujeto del objeto y secciona funcionalmente al hombre[6]. Subyace aquí un proyecto *hemiderno* de hombre integral. No se trata ya del hombre primitivo inmerso en la naturaleza (sin haber desarrollado todavía su racionalidad cultural), ni del hombre occidental, moderno, ahogado en su racionalidad instrumental y privatista, sino del hombre "latino", ni pre ni post moderno.

Una antropología hemiderna, no antagónica, sino conviviente y, bajo muchos aspectos, alternativa a la modernidad occidental. Hombre múltiple, el hombre holístico, el hombre

6. La antropología latente en la cultura popular latinoamericana se aproxima sustantivamente a la metafísica y antropología nueva, holística, que supera a la antropología y metafísica que son hijas del desarrollo científico-técnico desde el Renacimiento. Ver Morris Berman (1987).

que desde esa sapiencia ancestral armoniza el sentir y el razonar, el pensar y el actuar, el pedir y el esperar, el festejar y el lamentar. En última instancia, una antropología de una praxis distinta, centrada en la fertilidad del amor-solidaridad. Es decir, amor-amoroso, entendido como categoría popular básicamente solidaria, fecundante de nueva vida y de alegría, y no de aquella praxis racionalista y ascética del amor-eficaz, entendido como normatividad de compromiso autodisciplinado con una determinada causa (en la ética del ascetismo burgués o del militantismo proletario). En el núcleo de esa concepción integral del hombre popular latinoamericano, la fe cristiana cumple una función insustituible al aportar una dimensión trascendente. Dios Padre, Dios de la vida, Dios que por sus intermediarios (Virgen, santos, ánimas) da la salud y el alimento al cuerpo y al alma (simultánea y no dualistamente), Dios que privilegia a los humildes y despreciados, Dios que acompaña todas las etapas y circunstancias de la vida (nacimiento, pubertad, matrimonio, crisis, muerte) con sus angustias y alegrías. Un Dios que acompaña al hombre en su búsqueda de un sano, alegre, placentero y carnavalesco bienestar. Un bienestar individual y colectivo en el cual, originalmente, está ausente la categoría de la acumulación y del "éxito" mundano.

Una concepción utópica autóctona que, en diferentes épocas, los diversos pueblos y etnias han manifestado en las utopías andinas, en la "tierra sin males" tupiguaraní, en la "república negra" de Palmares, en el movimiento de Canudos y Contestados, en la república indígena mapuche, pero que se refleja también, como forma alternativa de comprensión del hombre en sí mismo y en su mundo, en la medicina popular, en la artesanía popular, en la danza, el canto, la fiesta y su inversión del mundo, en fin, en las diversas formas de autogestión popular en las sociedades actuales (Irarrázaval, 1990). No se trata de la creencia en un Dios moralista, ni mucho menos en una divinidad rígida, estoica, castigadora y represora. En definitiva, la mentalidad popular aloja un Dios liberador, claro que no en términos ilustrados, sino liberador en las categorías de la sapiencia popular. No en términos racionalistas, sino en términos de esa racionalidad "otra" de la alteridad popular latina.

Frente al egoísmo burgués universalizado bajo la forma de ética secular utilitarista, desprendido del derecho natural racional, superando la religión y la filosofía, laicista y cientificista (Habermas, 1975:102) se yergue esta antropología —síntesis vital de sabiduría, fe y filosofía populares— que reinventa los contenidos utópicos de las tradiciones y retoma las construcciones ideacionales que justifican una relación más equilibrada y armónica en las relaciones sociales y con la naturaleza.

He aquí, en el seno de la religión cristiana de la inmensa mayoría de los latinoamericanos, en su sabiduría popular y comunitaria, un paradigma emergente, una nueva utopía autóctona, según la cual el encuentro con el otro —en esa solidaridad connatural al pueblo, en la práctica ritual-cotidiana del don y el contra don— es presagio de una *nueva cultura solidaria*. El cristianismo, así entendido, como factor cultural, bien puede ser el horizonte novedoso para construir una nueva civilización latinoamericana para el siglo XXI. Horizonte dinamizador —y no sustrato fijista— de ese proyecto de transformación civilizatorio no-occidental que deberá encarnarse en proyectos históricos que retomen lo mejor de las utopías libertarias y socialistas, desarrollándose en un profundo sentido democrático, tejiendo una cultura y una economía de la solidaridad. Evitar así, de un lado, la tentación totalitaria que ahoga la libertad y, de otro, la tentación explotadora del mercado desregulado que atenta contra la equidad.

La condición de viabilidad histórica de este paradigma emergente dice relación con la compleja solución que deberá darse a la articulación armónica entre el inevitable progreso científico-técnico y esta racionalidad "otra", en el marco de la construcción de una nueva sociedad que deberá formar parte, a su vez, de un proyecto global de transformación en el orden internacional. La crisis contemporánea genera condiciones para pensar en esta alternativa para nuestro continente, sin caer en los particularismos o regionalismos. Sin embargo, hay tareas urgentes y Latinoamérica requiere integrarse hoy al mercado mundial en condiciones ventajosas. Para hacerlo, sin vender su identidad cultural y religiosa, se deberán proyectar políticas y programas que pasen desde la conciencia posible

a nivel del pensamiento a condiciones de posibilidad real de proyectos históricos. Esto acentúa el desafío planteado a quienes deberán encargarse de formular, en términos pragmáticos, dichas políticas y programas para hacer históricamente viables y posibles estos ideales.

Pero el cristianismo no es solamente expresión cultural, es un fenómeno global, es fe en el "Dios de los cristianos" (Muñoz, 1988) y es praxis: ritual, real, efectiva, simbólica, afectiva, eficaz en el amor-solidaridad. De esta manera, puede decirse que el cristianismo es una raíz y un horizonte de la nueva cultura latinoamericana. No la única raíz ni el único horizonte, pero sí de fuerte e innegable gravitación. En el seno de la cultura que muere, el cristianismo cultural —entendido en forma abstracta y ahistóricamente— muere con ella. En el seno de la cultura que está naciendo de esta crisis, el cristianismo popular, entendido como síntesis vital, es germen dinamizador de nuevas relaciones del hombre consigo mismo, con la naturaleza y con lo trascendente.

BIBLIOGRAFÍA

Archer, Margaret (1990), "Unidad y diversidad. Crítica del falso universalismo en las teorías de la modernidad", XII Congreso Mundial de Sociología en Madrid, *El País*, Temas de Nuestra Época, N° 138, 5 de julio, pp. 3-4.

Arroyo, Gonzalo (1991), "Desafíos presentes y futuros para América Latina", *Tópicos '90*, N° 3.

Bastide, Roger (1973), *El prójimo y el extraño*, Amorrortu, Buenos Aires.

Bell, Daniel (1979), *The cultural contradictions of capitalism*, Heinemann, Londres.

Berger, Peter (1990), "El capitalismo como fenómeno", *Estudios Públicos*, N° 38, pp. 245-265.

Berman, Morris, *El reencantamiento del mundo*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile.

Cox, Harvey (1979), *La seducción del espíritu. Usos y abusos de la religión popular*, Sal Terrae, Bilbao.

Eliade, Mircea (1957), *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, París.

Fromm, Erich (1955), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México. (Primera edición en inglés, 1955).

Fukuyama, Francis (1989), "The end of history?", *The National Interest*, Summer.
Gallardo, Helio (1990), "Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués", *Pasos*, N° 27.
García Canclini, Néstor (1982), *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México.
García Márquez, Gabriel (1982), *La soledad de América Latina*, Conferencia Nobel 1982, Estocolmo, 1982.
Garaudy, Roger (1979), *Comment l'homme devint humain*, J.A., París.
Gomes de Souza, Luis Alberto (1987), "A utopia nao estará surgindo no meio de nos?" *Presença*, N° 10, pp. 70-82.
Gomes de Souza, Luis Alberto (1989), "O novo e a novidade no 'Mundo das creenças'", *Sinais dos tempos. Igrejas e seitas no Brasil*, ISER, pp. 43-51.
Habermas, Jürgen (1975), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.
Irarrázaval, Diego (1990), "Utopía autóctona, progreso moderno, reinado de Dios", *Tópicos '90*, N° 1, pp. 183-208.
Juan Pablo Segundo (1981), *Encíclica Laborem Exercens*, Imprenta San Pablo, Santiago de Chile.
Morandé, Pedro (1984), *Cultura y modernización en América Latina*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
Morin, Edgar (1990), "L'homme domine-t-il sa planète"?, *Le nouvel Observateur*, Collection dossiers, N° 2.
Muñoz, Ronaldo (1988), *El Dios de los cristianos*, Paulinas, Santiago de Chile.
Ottone, Ernesto (1991), *¿Un futuro democrático para América del Sur?*, FLACSO, Serie Contribuciones N° 73, Santiago de Chile.
Schaff, Adam (1987), "La crisis de la civilización industrial", *Leviatán*, 29/30, pp. 115-126.
Weber, Max (1979), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Premiá, México.
Zea, Leopoldo (1987), *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México.

ÍNDICE

Agradecimientos 7
Prólogo 9

PRIMERA PARTE: GÉNESIS

CAPÍTULO 1
500 AÑOS: UNA GÉNESIS 15
Los conquistadores y la religión del otro 16
Cristianización y condena de la idolatría 19
Respuesta religiosa del indio y el mestizo 26
a) Rebeldía 28
b) Sumisión a la cristiandad 29
c) Resistencia 30
d) El sincretismo 32
Un caso paradigmático: la Virgen de Guadalupe 33
¿Tiene sentido mirar a la historia? 36
Bibliografía 38

CAPÍTULO 2
LA "RELIGIOSIDAD POPULAR" Y EL CRISTAL SOCIOLÓGICO 41
Renovado interés por la cultura y la religión del pueblo 41
La "religiosidad popular" 43
Sociología y religión popular 45
La sociología latinoamericana y el debate sobre la religión popular 48
Renovación de la sociología de la religión 51
Una conceptualización no reduccionista de lo religioso 53
Sobre la cultura popular 56
Lo religioso de la religión popular 58
Lo popular de la religión popular 61

Esfuerzo de análisis renovado 65
Bibliografía 67

SEGUNDA PARTE: TRANSFORMACIÓN

CAPÍTULO 3
MODERNIZACIÓN Y RELIGIÓN: LAS MUTACIONES 73
Modernización y progresos recientes 74
Desarrollo desigual y heterogéneo 79
Los invisibles para la economía 86
Megalópolis y pobreza urbana en la periferia 90
Agotamiento de un estilo de desarrollo 92
Modernización capitalista y cambio cultural 96
El pueblo latinoamericano ¿secularizado? 97
Bibliografía 106

CAPÍTULO 4
MODERNIZACIÓN CAPITALISTA Y RESURGIMIENTO RELIGIOSO 110
Urbanización y secularización ¿correlación inevitable? 110
Sobre el concepto de secularización 113
Secularización y religión popular en América Latina 118
Modernización y religión 125
Efectos sociológicos de la urbanización latinoamericana en las expresiones religiosas del pueblo 128
Peculiaridad de la urbanización y pluralidad de modelos religiosos 130
Revolución informática, umbral de incertidumbre y religión 133
Modernización tecnotrónica y reencantamiento del mundo 134
La modernización capitalista subdesarrollada 138
Dinámica y complejidad de la "secularización" relativa 142
Bibliografía 145

TERCERA PARTE: VIDA

CAPÍTULO 5
FE POPULAR Y SENTIDO DE LA VIDA 153
Expresiones religiosas sorprendentes 153

Centralidad y diversidad de la fe 158
Religión y sentido común popular 160
Religión popular urbana 165
El inicio de la vida: el bautismo 170
Origen y crecimiento de la vida: la Virgen-Madre 175
La progresión de la vida: rituales de las etapas de la vida 179
La protección de la vida: males, rituales de crisis y sanación 182
La celebración de la vida: la fiesta 188
El cristianismo como núcleo del *pathos* cultural del pueblo latinoamericano 192
La religión popular como contracultura 194
Bibliografía 199

CUARTA PARTE: PLURALIZACIÓN

CAPÍTULO 6
FRAGMENTACIÓN DEL CAMPO CATÓLICO 205
Ruptura del campo católico y religión popular en una época de mutación 208
La religión popular campesina y la Iglesia 210
La Iglesia, la clase obrera emergente y sus expresiones religiosas 216
Del socialcristianismo al cristianismo popular de base 224
Diversidad de catolicismos contemporáneos 231
Diversos modelos, heterogéneas representaciones 232
Bibliografía 236

CAPÍTULO 7
EL ABANICO QUE SE ABRE 241
América Latina ¿continente católico? 242
Nuevas religiones populares urbanas 250
El pentecostalismo latinoamericano 250
Nuevos cultos afroamericanos 258
La pluralización religiosa en su contexto sociológico 265
Bibliografía 273

QUINTA PARTE: RESPUESTA

CAPÍTULO 8
RELIGIÓN POPULAR Y POLÍTICA 279
Religión popular y política en la urbe dependiente 279
Abusos con la religión popular 281
Los mesianismos brasileños: el campesinado contra la urbe corrupta 285
Religión popular en la Revolución Mexicana 288
Religión popular y regímenes populistas 291
Religión popular y procesos revolucionarios recientes 300
Religión popular y redemocratización 302
Dinámicas históricas, adaptación y resistencia de las religiones populares 307
Bibliografía 311

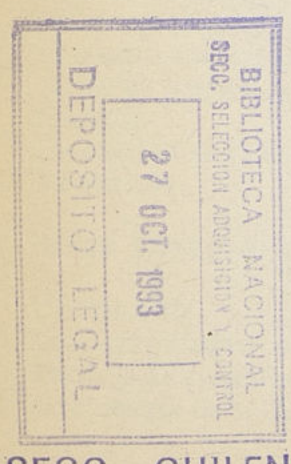
CAPÍTULO 9
¿OPIO O RESISTENCIA RELIGIOSA POPULAR AL CAPITALISMO MODERNIZANTE? 315
La religión como resignación frente a la opresión: una visión incompleta 316
Tradicionalismo mágico-religioso y reproducción de la vida 318
Catolicismo popular tradicional y ánimas protectoras 323
Sincretismo y ritual mágico-religioso 327
Algunas consideraciones sociológicas 328
Funciones plurales: la religión no es irremediablemente un obstáculo a la modernización 334
Factor de protesta que depende de la coyuntura histórica 339
Creatividad simbólico-religiosa del pueblo 342
Bibliografía 346

SEXTA PARTE: ALTERNATIVA

CAPÍTULO 10
UNA ALTERNATIVA AL PARADIGMA MODERNIZANTE 351
Encrucijada evolutiva 351
Coexistencia de la ciencia y de la magia 356

Religión y representación de la sociedad 362
Sobre el pensamiento sincrético 366
Un problema de interpretación 369
Estilo popular hemiderno: la "otra lógica" 375
Bibliografía 382

CAPÍTULO 11
EN EL HORIZONTE DEL SIGLO XXI: CRISTIANISMO POPULAR E IDENTIDAD CULTURAL LATINOAMERICANA 386
Búsqueda incierta 386
Planetarización y diversidad cultural crecientes 388
El cristianismo como raíz de identidad cultural 391
La modernización secularizante y la revitalización de lo religioso 393
El cristianismo popular: novedad frente a la fatigada razón moderna 399
Bibliografía 406



SECC. CHILENA

Esta edición de 1.000 ejemplares
se terminó de imprimir en el mes
de julio de 1993 en los talleres
de Editorial Universitaria S.A.,
San Francisco 454, Santiago, Chile.

Esta obra constituye una completa visión histórica, sociológica y política de la religión como expresión cultural en el devenir de América Latina. Desde la Conquista hasta la actual modernidad la religión ha jugado un papel trascendente en la conformación de las culturas nacionales de la región, en especial en el proceso de estructuración de las culturas populares, y es hacia ese tema al que el autor dirige su atención.

Es cierto, sostiene Parker en este libro, que la modernización y urbanización capitalistas conducen a la secularización. Pero no se trata de un proceso lineal y progresivo. Presenciamos la aparición de un tipo particular de secularización, que no destruye el tejido religioso del pueblo latinoamericano, sino que lo transforma acentuando su carácter plural, en una dinámica fuertemente influida por la historia.

La presencia preponderante del cristianismo —y más específicamente del catolicismo— en la identidad latinoamericana es innegable. Pero como producto combinado tanto de su historia como de las transformaciones propias de la modernización capitalista, el rasgo emergente al que hay que atender es el del pluralismo cultural y religioso.

Cualquier proyecto de integración latinoamericana, así como también cualquier empresa de "evangelización de la cultura" se encuentran ante un desafío similar. "Ningún modelo integrativo podrá ser homogeneizante ni hegemónico. Sólo el reconocimiento de la alteridad religiosa, la asunción de la diversidad y los renovados esfuerzos de cooperación, a partir del reconocimiento de cada identidad particular, familiar, local, regional, nacional, subregional y continental permitirá repensar con realismo las tendencias a la unidad latinoamericana".

Cristián Parker es doctor en Sociología y autor de varias obras, entre las que podemos destacar "Cristianismo y culturas latinoamericanas" y "Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente".

